Pfade in Utopia

Vorwort

Dieses Buch ist aus der Absicht entstanden, die Gedanken des, von Marx und den Marxisten so benannten »utopischen Sozialismus«, und insbesondere dessen Postulat einer Erneuerung der Gesellschaft durch Erneuerung ihres Zellengewebes, genetisch darzustellen. Es ist mir nicht darum gegangen, eine Übersicht der Entwicklung einer Idee zu geben, sondern das Bild einer Idee in ihrer Entwicklung zu zeichnen. Für die Herstellung eines solchen Bildes ist, wie für die von Bildern überhaupt, die Grundfrage: was man wegzulassen hat. Von dem gewaltigen Stoff schien mir nur das hergehörig, was zur Betrachtung der Idee wesentlich ist. Nicht die Zugänge sind wichtig, sondern der eine Weg allein, in den sie immer wieder münden. Aus dem geistesgeschichtlichen Ablauf taucht vor uns die Idee selber auf.

Noch ein Ausblick, wiewohl nur ein enger, war zu eröffnen: zu den Versuchen, die Idee zu verwirklichen, kühnen, aber problematischen Versuchen. Danach erst war Raum gewährt, die theoretische und praktische Beziehung des Marxismus zur Idee der Strukturerneuerung kritisch darzulegen, eine Beziehung, die am Anfang des Buches, einleitend, nur angedeutet werden konnte. Sodann und von da aus hatte ich von dem einen Versuch zu reden, dessen unmittelbare Kenntnis den Anstoß zur Abfassung dieses Buches gegeben hat; ich habe ihn naturgemäß nicht beschrieben oder berichtet, sondern nur seinem inneren Zusammenhang mit der Idee nach beleuchtet: als einen Versuch, der nicht mißglückte.

Ein abschließendes Kapitel faßt mein eigenes Verhältnis zur Idee zusammen, das sonst nur zwischen den Zeilen zum Ausdruck kommen konnte. Nunmehr mußte denn auch auf ihre Bedeutung für die gegenwärtige Weltstunde hingewiesen werden.

*

Das Buch ist im Frühjahr 1945 vollendet worden; die hebräische Ausgabe ist im darauffolgenden Jahr erschienen.

Jerusalem, im Frühjahr 1950

Martin Buber

Der Begriff

Zu den Abschnitten des Kommunistischen Manifests, die auf die Generationen bis auf unsere Tage den stärksten Einfluß ausgeübt haben, gehört der »Der kritisch-utopistische Sozialismus und Kommunismus« betitelte.

Bekanntlich waren Marx und Engels von dem »Bund der Gerechten« mit der »Formulierung eines kommunistischen Glaubensbekenntnisses« betraut worden (ein Entwurf von Moses Heß war auf Engels' Widerspruch hin abgelehnt worden), einer wichtigen Vorarbeit zu der für 1848 geplanten Einberufung eines Allgemeinen Kommunistischen Kongresses und der »Vereinigung aller Unterdrückten«. Darin sollte nach Weisung der Bundesleitung auch die »Stellung in Beziehung auf die sozialen und kommunistischen Parteien«, d.h. die Abgrenzung gegen verwandte Richtungen ihren grundsätzlichen Ausdruck finden, wobei vor allem an die Fourieristen gedacht wurde, »diese seichten Menschen«, wie es in dem Entwurf des Bekenntnisses heißt, den die Zentralbehörde dem Londoner Bundeskongreß vorlegte. In dem Entwurf, den Engels nun zunächst ausarbeitete, ist von »utopistischen« Sozialisten oder Kommunisten noch nicht die Rede; wir hören nur von Leuten, die »großartige Reformsysteme« vorschlagen, »welche unter dem Vorwand, die Gesellschaft zu reorganisieren, die Grundlagen der jetzigen Gesellschaft und damit die jetzige Gesellschaft beibehalten wollen« und daher als zu bekämpfende »Bourgeois-Sozialisten« bezeichnet werden, eine Bezeichnung, die in der endgültigen Fassung besonders auf Proudhon angewandt wird. Der Abstand von dem Engelsschen Entwurf zu der im wesentlichen von Marx herrührenden Fassung ist ungeheuer. Die »Systeme«, von denen die St. Simons, Fouriers und Owens erwähnt werden (in Marxens Entwurf waren auch Cabet, Weitling und sogar Babeuf als Urheber solcher Systeme genannt), werden als die Frucht einer Epoche behandelt, in der die Industrie und damit das Proletariat noch unentwickelt war; die Erfassung und Bewältigung des Problems »Proletariat« war demgemäß noch unmöglich, statt ihrer erschienen eben jene Systeme, die nicht anders als erfunden, phantastisch, utopistisch sein konnten und im Grunde auf die Aufhebung eines Klassengegensatzes abzielten, der eben erst sich zu entwickeln begann und aus dem dereinst die »allgemeine Umgestaltung der Gesellschaft« hervorgehen soll. Marx formuliert hier nur neu, was er schon kurz vorher in der Streitschrift gegen Proudhon ausgesprochen hatte: »Diese Theoretiker sind Utopisten, sie müssen sich Wissenschaft in ihrem Geiste suchen, weil es noch nicht so

weit ist, daß sie sich nur Rechenschaft abzulegen brauchen von dem, was sich vor ihren Augen ereignet, und sich zu dessen Organ zu machen.« Die Kritik der bestehenden Zustände, auf der die Systeme aufgebaut sind, wird als wertvolles Aufklärungsmaterial anerkannt; dagegen sei alles Positive in ihnen verurteilt, im Lauf der geschichtlichen Entwicklung allen praktischen Wert und alle theoretische Berechtigung zu verlieren.

Den politischen Charakter dieser Deklaration innerhalb der damaligen sozialistisch-kommunistischen Bewegung können wir erst dann ermessen, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß sie gegen die Anschauungen gerichtet war, die vordem im »Bund der Gerechten« selbst herrschten und durch Marxens Ideen verdrängt wurden. Marx hat sie zwölf Jahre nach dem Erscheinen des Kommunistischen Manifests als eine »Geheimlehre« bezeichnet, die aus einem »Gemisch von französisch-englischem Sozialismus oder Kommunismus und von deutscher Philosophie« bestand, und ihr »die wissenschaftliche Einsicht in die ökonomische Struktur der bürgerlichen Gesellschaft als einzige haltbare theoretische Grundlage« gegenüberstellt; es galt damals, wie er sagt, zu zeigen, daß es »sich nicht um Durchführung irgendeines utopistischen Systems handle, sondern um selbstbewußte Teilnahme an dem unter unseren Augen vor sich gehenden geschichtlichen Umwälzungsprozeß der Gesellschaft«. Der gegen den »Utopismus« polemisierende Abschnitt des Manifests bedeutete also eine innenpolitische Handlung im genauesten Sinn: die siegreiche Vollendung des Kampfes, den Marx, mit Engels an seiner Seite, gegen die anderen sich kommunistisch nennenden oder so genannten Richtungen, zunächst im »Bund der Gerechten« selber (der nun »Bund der Kommunisten« hieß), geführt hatte. Der Begriff »utopistisch« war der letzte und spitzeste Pfeil, den er in diesem Kampfe verschoß.

Ich sagte eben: »mit Engels an seiner Seite«. Immerhin darf hier ein Hinweis auf einige Sätze aus der Einleitung nicht unterbleiben, die Engels, etwa zwei Jahre vor der Niederschrift des Manifests, seiner Übersetzung eines Fragments aus dem Nachlaß von Fourier vorausgeschickt hatte. Auch hier wird von eben jenen Lehren gesprochen, die im Manifest als utopistisch verworfen werden; auch hier werden Fourier, St. Simon, Owen angeführt; auch hier wird innerhalb von ihnen zwischen der wertvollen Kritik der bestehenden Gesellschaft und der weit weniger belangvollen »Schematisierung« der zukünftigen geschieden; zuvor aber heißt es: »Was die Franzosen und Engländer schon vor zehn, zwanzig, ja vierzig Jahren gesagt – und sehr gut, sehr klar, in sehr schöner Sprache gesagt hatten, das haben die Deutschen jetzt endlich seit einem Jahre stückweise kennengelernt und verhegelt, oder im allerbesten Falle haben sie es nach-

träglich noch einmal erfunden und in viel schlechterer, abstrakterer Form als ganz neue Erfindung drucken lassen.« Und Engels fügt wörtlich hinzu: »Ich nehme hiervon meine eigenen Arbeiten nicht aus.« Der Kampf galt also auch der eigenen Vergangenheit. Noch wichtiger aber
5 ist das folgende Urteil: »Fourier konstruiert sich die Zukunft, nachdem er die Vergangenheit und Gegenwart richtig erkannt hat.« Das muß dem gegenübergestellt werden, was das Manifest gegen den Utopismus vorbringt. Und man darf dabei auch nicht vergessen, daß das Manifest nur zehn Jahre nach Fouriers Tode niedergeschrieben worden ist.

10 Was Engels dreißig Jahre nach dem Manifest in seinem Buch gegen Dühring über eben dieselben »drei großen Utopisten« sagt und was bald danach mit einigen Ergänzungen in die wirkungsvolle Schrift »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft« übergegangen ist, stellt lediglich eine Ausarbeitung dessen dar, was schon im Mani-
15 fest steht. Es fällt sogleich auf, daß wieder nur dieselben drei Männer, »die Stifter des Sozialismus«, behandelt werden, eben jene, die »Utopisten« waren, »weil sie nichts anderes sein konnten zu einer Zeit, wo die kapitalistische Produktion noch so wenig entwickelt war«, jene, die genötigt waren, »sich die Elemente einer neuen Gesellschaft aus dem
20 Kopfe zu konstruieren, weil diese Elemente in der alten Gesellschaft selbst noch nicht allgemein sichtbar hervortraten«. Waren in den dreißig Jahren zwischen Manifest und Anti-Dühring keine Sozialisten aufgetreten, die nach Engels' Meinung zugleich die Bezeichnung »Utopisten« und Beachtung verdienten, denen aber jene mildernden Umstände nicht
25 zuzubilligen waren, da zu ihrer Zeit die ökonomischen Verhältnisse bereits entwickelt waren und »die gesellschaftlichen Aufgaben« nicht mehr »verborgen lagen«? Um nur einen zu nennen, den größten freilich: von Proudhon, von dem Marx eins seiner frühen Bücher, »Die ökonomischen Widersprüche oder die Philosophie des Elends« noch vor dem Ma-
30 nifest in der berühmten Streitschrift bekämpft hatte, war inzwischen eine Reihe gewichtiger Werke erschienen, an denen eine wissenschaftliche Lehre von den gesellschaftlichen Verhältnissen und Aufgaben nicht vorübergehen durfte; gehörte auch er (dessen von Marx bekämpftem Buch übrigens das Kommunistische Manifest den Begriff der »sozialistischen
35 Utopie« entnommen hatte) zu den Utopisten, aber eben zu denen, die nicht zu rechtfertigen waren? Wohl, im Manifest war er als Beispiel der »konservativen oder Bourgeois-Sozialisten« genannt worden, in der Streitschrift hatte Marx erklärt, Proudhon stehe tief unter den Sozialisten, »weil er weder genügend Mut, noch genügend Einsicht besitzt, sich,
40 und wäre es nur spekulativ, über den Bourgeoishorizont zu erheben«, nach Proudhons Tod hatte er zuerst in einem öffentlichen Nekrolog ver-

sichert, er müsse noch heute jedes Wort dieses Urteils unterschreiben, und ein Jahr danach in einem Brief ausgeführt, Proudhon habe »enormes Unheil angerichtet« und durch »seine Scheinkritik und seinen Scheingegensatz gegen die Utopisten« die Jugend und die Arbeiter bestochen. Aber wieder ein Jahr danach, neun Jahre vor der Niederschrift des Anti-Dühring, schreibt Engels in einer der sieben Rezensionen, die er über den ersten Band des »Kapitals« anonym veröffentlichte, daß Marx »den sozialistischen Bestrebungen die wissenschaftliche Unterlage geben wolle, die ihnen bisher weder Fourier noch Proudhon, noch auch Lassalle zu geben vermochte«, woraus klar hervorgeht, welchen Rang er Proudhon trotz allem zusprach. Wie nun aber gar einst, in der Zeit vor Marxens Streitschrift! 1844 hatten Marx und Engels (in der »Heiligen Familie«) in Proudhons Buch über das Eigentum einen wissenschaftlichen Fortschritt gefunden, »der die Nationalökonomie revolutioniert und eine wirkliche Wissenschaft der Nationalökonomie erst möglich macht«, sie hatten des weiteren erklärt, er schreibe nicht nur im Interesse der Proletarier, er selber sei Proletarier und sein Werk »ein wissenschaftliches Manifest des französischen Proletariats« von »historischer Bedeutung«. Und noch in einem anonymen Aufsatz vom Mai 1846 hatte Marx ihn als »Kommunisten« bezeichnet, und zwar in einem Zusammenhang, aus dem hervorgeht, daß Proudhon in seinen Augen damals, etwa ein halbes Jahr, ehe die Streitschrift begonnen wurde, noch ein repräsentativer Kommunist war. Was war inzwischen geschehen, was Marx zu einer so gründlichen Änderung seines Urteils bewegen konnte? Gewiß, Proudhons »Contradictions« war erschienen; aber dieses Buch stellt keineswegs eine entscheidende Änderung in seinen Anschauungen dar, – auch die heftige Polemik gegen die kommunistische (damit meint Proudhon, was wir mit »kollektivistisch« bezeichnen) »Utopie« ist nur eine Ausgestaltung der Kritik der »Communauté«, die in der ersten – von Marx so gepriesenen – Abhandlung über das Eigentum, von 1840, zu lesen ist. Den »Contradictions« war aber Proudhons Ablehnung von Marxens Aufforderung zur Zusammenarbeit vorausgegangen. Deutlicher wird uns die Situation, wenn wir lesen, was Marx an Engels im Juli 1870 nach Kriegsausbruch schreibt: »Die Franzosen brauchen Prügel. Siegen die Preußen, so ist die Zentralisation der state power nützlich der Zentralisation der deutschen Arbeiterklasse. Das deutsche Übergewicht würde ferner den Schwerpunkt der westeuropäischen Arbeiterbewegung von Frankreich nach Deutschland verlegen, und man hat bloß die Bewegung von 1866 bis jetzt in beiden Ländern zu vergleichen, um zu sehen, daß die deutsche Arbeiterklasse theoretisch und organisatorisch der französischen überlegen ist. Ihr Übergewicht auf dem Welttheater über die

französische wäre zugleich das Übergewicht *unserer* Theorie über die Proudhons etc.« Es handelt sich also im eminenten Sinne um eine *politische* Haltung. So ist es denn als folgerichtig anzusehen, daß Engels bald danach in einer Polemik gegen Proudhon (»Zur Wohnungsfrage«) diesen als reinen Dilettanten bezeichnet, der Ökonomie unwissend und hilflos gegenüberstehend, der predige und lamentiere, »wo wir beweisen«. Dabei wird Proudhon deutlich als Utopist gekennzeichnet: die »beste Welt«, die er konstruiere, sei »schon in der Knospe zertreten durch den Fuß der fortschreitenden industriellen Entwicklung«.

Ich habe bei diesem Gegenstand länger verweilt, weil sich daran am besten etwas Wichtiges klarstellen ließ. Ursprünglich hießen im Munde von Marx und Engels diejenigen Utopisten, deren Gedanken der entscheidenden Entwicklung von Industrie, Proletariat und Klassenkampf vorangegangen waren und dieser daher nicht Rechnung tragen *konnten;* hernach wurde der Begriff unterschiedslos auf alle angewandt, die ihr nach Meinung von Marx und Engels nicht Rechnung trugen, worunter die Späteren dies entweder nicht zu tun verstanden oder es nicht tun wollten oder beides zugleich. Die Bezeichnung »Utopist« ist seither die stärkste Waffe im Kampf des Marxismus gegen den nichtmarxistischen Sozialismus geworden. Es geht nicht mehr darum, jeweils gegen die gegnerische Ansicht die Richtigkeit der eigenen zu beweisen; generell findet man im eigenen Lager, grundsätzlich und ausschließlich, die Wissenschaft und somit die Wahrheit, generell im fremden, grundsätzlich und ausschließlich, die Utopie und somit den Trug. In unserer Epoche »Utopist« sein heißt: der modernen ökonomischen Entwicklung nicht gewachsen sein, und was die moderne ökonomische Entwicklung ist, lehrt der Marxismus. Von jenen »prähistorischen« Utopisten, Saint-Simon, Fourier und Owen, hatte Engels 1850 im »Deutschen Bauernkrieg« erklärt, der deutsche theoretische Sozialismus werde nie vergessen, daß er auf den Schultern dieser Männer steht, »die bei aller Phantasterei und bei allem Utopismus zu den bedeutendsten Köpfen aller Zeiten gehören und zahllose Wahrheiten genial antizipierten, deren Richtigkeit wir jetzt wissenschaftlich nachweisen«. Nun aber wird – und das ist politisch folgerichtig – die Möglichkeit gar nicht mehr in Betracht gezogen, daß eben jetzt Männer leben könnten, Bekannte und Unbekannte, welche Wahrheiten antizipieren, deren Richtigkeit künftig wissenschaftlich nachgewiesen werden wird, wogegen gegenwärtig »die Wissenschaft« – d.h. eine wissenschaftliche Richtung, die sich wie nicht selten, mit der Wissenschaft überhaupt identifiziert – sie für unrichtig zu halten entschlossen ist, wie es ja auch jenen »Stiftern des Sozialismus« zu ihrer Zeit widerfuhr. Jene waren eben Utopisten als Vorläufer, diese sind Uto-

pisten als Hinderer. Jene bahnten der Wissenschaft den Weg, diese verstellen ihn ihr. Aber es genügt ja glücklicherweise, sie als Utopisten zu bezeichnen, um sie unschädlich zu machen.

Es sei mir erlaubt, ein kleines persönliches Erlebnis als Beispiel dieser Methode – Zerschmetterung durch Etikettierung – anzuführen. Pfingsten 1928 fand in meinem damaligen Wohnort Heppenheim eine hauptsächlich aus den Kreisen der religiösen Sozialisten beschickte Aussprache* über die Frage statt, wie man von neuem die inneren Kräfte des Menschen nähren könne, auf denen der Glaube an die sozialistische Erneuerung beruht. In meiner Rede, in der ich besonders die gewöhnlich vernachlässigten höchst konkreten Fragen der Dezentralisation und der Arbeitsform behandelte, sagte ich: »Es geht nicht an, das als utopistisch zu bezeichnen, woran wir unsere Kraft noch nicht erprobt haben«. Das rettete mich nicht vor einer kritischen Bemerkung des Vorsitzenden, der mich einfach zu den Utopisten warf und solchermaßen erledigte.

Damit aber der Sozialismus aus der Sackgasse komme, in die er sich verlaufen hat, muß unter anderem das »Utopisten«-Schlagwort auf seinen wahren Gehalt geprüft werden.

* Das Protokoll erschien 1929 in Zürich unter dem Titel »Sozialismus aus dem Glauben«.

Die Sache

Den Utopien, die in die Geistesgeschichte des Menschengeschlechts eingegangen sind, erscheint auf den ersten Überblick das gemeinsam, daß sie Bilder sind, und zwar Bilder von etwas, was nicht vorhanden ist, sondern nur vorgestellt wird. Solche Bilder pflegt man im allgemeinen als Phantasiebilder zu bezeichnen; aber damit ist noch wenig gesagt. Diese Phantasie schweift nicht, sie wird nicht von wechselnden Eingebungen hin und her getrieben, sie zentriert tektonisch-fest um ein Erstes und Ursprüngliches, das auszubauen ihr auferlegt ist, und dieses Erste ist ein Wunsch. Das utopische Bild ist ein Bild dessen, was »sein soll«, wovon der Bildende wünscht, daß es sei. Und wieder pflegt man von Wunschbildern zu reden; aber auch damit ist nicht genug gesagt. Bei »Wunschbild« denken wir an etwas, was aus Tiefen des Unbewußten aufsteigt und als Traum, als Wachtraum, als »Anwandlung« die ungerüstete Seele überfällt und später wohl auch gar von ihr selber gerufen, heraufgeholt, ausgesponnen wird. Der bildschaffende utopische Wunsch in der Geistesgeschichte hat, wiewohl auch er, wie alles Bildschaffende, in der Tiefe verwurzelt ist, nichts vom Drang und nichts von der Selbstbefriedigung. Er ist an ein Überpersönliches gebunden, das mit der Seele kommuniziert, aber von ihr nicht bedingt ist. Was hier waltet, ist die Sehnsucht nach dem *Rechten*, das in religiöser oder philosophischer Schau, als Offenbarung oder als Idee, erfahren wird, und das sich seinem Wesen nach nicht im Einzelnen, sondern nur in der menschlichen Gemeinschaft als solcher realisieren kann. Die Schau des Seinsollenden ist, so unabhängig vom persönlichen Willen sie auch zuweilen erscheint, doch von einem kritischen Grundverhältnis zu der gegenwärtigen Beschaffenheit der Menschenwelt nicht zu trennen. Das Leiden an einer sinnwidrigen Ordnung bereitet die Seele für die Schau, und was sie in dieser empfängt, verstärkt und vertieft die Einsicht in die Verkehrtheit des Verkehrten. Die Sehnsucht nach der Verwirklichung des Geschauten gestaltet das Bild.

Die Schau des Rechten in der Offenbarung vollendet sich in dem Bild einer vollkommenen *Zeit:* als messianische Eschatologie; die Schau des Rechten in der Idee vollendet sich in dem Bild eines vollkommenen *Raums:* als Utopie. Die erste greift ihrem Wesen nach über das Soziale hinaus, sie rührt ans Kreatürliche, ja ans Kosmische, die zweite bleibt ihrem Wesen nach auf den Umkreis der Gesellschaft beschränkt, wenn sie auch zuweilen eine innere Umwandlung des Menschen in ihr Bild einbezieht. Eschatologie bedeutet Vollendung der Schöpfung, Utopie

Entfaltung der im Zusammenleben der Menschen ruhenden Möglichkeiten einer »rechten« Ordnung. Ein anderer Unterschied ist noch wichtiger. Für die Eschatologie geschieht – wenn sie auch in ihrer elementaren, prophetischen Form dem Menschen einen bedeutenden aktiven Anteil an dem Kommen der Erlösung zuspricht – der entscheidende Akt von oben, für die Utopie ist alles dem bewußten Menschenwillen unterworfen, ja man kann sie geradezu als ein Gesellschaftsbild bezeichnen, das so entworfen ist, als ob es keine anderen Faktoren als den bewußten Menschenwillen gäbe. Beide aber schweben nicht in den Wolken: wie sie im Hörer oder Leser das kritische Verhältnis zu seiner Gegenwart erwecken oder steigern wollen, so wollen sie ihm die Vollkommenheit zwar in der Leuchtkraft des Unbedingten, doch aber als etwas zeigen, wozu von seiner Gegenwart aus ein aktiver Weg führt. Und was als Begriff unmöglich erschiene, das erregt als Bild die Macht des Glaubens, bestimmt Vorsatz und Plan. Das tut es, weil es mit Kräften in den Tiefen der Wirklichkeit im Bunde ist. Eschatologie, soweit sie prophetisch ist, Utopie, soweit sie philosophisch ist, haben realistischen Charakter.

Das Zeitalter der Aufklärung und was darauf folgt, hat die religiöse Eschatologie in zunehmendem Maße ihrer Wirkungssphäre beraubt: in zehn Generationen ist es dem Menschen immer schwerer geworden, daran zu glauben, daß in einem künftigen Zeitpunkt ein Akt von oben her die Menschenwelt erlösen, d.h. von einer sinnwidrigen in eine sinngemäße, von einer disharmonischen in eine harmonische verwandeln wird; dieses Unvermögen ist vielfach zu einem geradezu physischen erwachsen, in den sich zur Religion bekennenden Menschen nicht weniger als in den areligiösen, nur daß es dort durch den fortdauernden Traditionszusammenhang dem Bewußtsein verdeckt wird. Andererseits hat das Zeitalter der maschinellen Technik und des aufbrechenden sozialen Widerspruchs die Utopie tief beeinflußt. Unter dem Einfluß der pantechnischen Geistesrichtung wird auch die Utopie vielfach zu einer ganz und gar technischen; der bewußte Menschenwille, auf dem sie von je begründet war, wird nun technisch verstanden; wie die Natur, soll auch die Gesellschaft durch technische Berechnung und technische Konstruktion bewältigt werden. Die Gesellschaft aber hat sich nun in ihren Widersprüchen dem Menschen als unabweisbare Frage gestellt; alles Zukunftsdenken und Zukunftsplanen muß dieser die Antwort suchen, auch in der Utopie treten notwendigerweise politische und kulturelle Gestaltung zurück vor der Aufgabe, eine »richtige« Ordnung der Gesellschaft zu entwerfen. Aber hier erweist das soziale Denken seinen überlegenen Rang dem technischen gegenüber: die Utopie, die in technischer Phantasie

schwelgt, findet eine Stätte nur noch in einer zumeist recht dürftigen Romangattung, in der kaum noch etwas von der Bildkraft der großen alten Utopien zu entdecken ist; jene hingegen, die den Aufriß eines vollkommenen Gesellschaftsbaus zu liefern unternimmt, wandelt sich zum System. In dieses aber, in das »utopische« Sozialsystem geht nun die ganze Kraft des depossedierten Messianismus ein. Das Sozialsystem des modernen Sozialismus und Kommunismus hat wie die Eschatologie den Charakter der Verkündigung und des Aufrufs. Gewiß war schon Platon von dem Verlangen bewegt, eine der Idee gemäße Wirklichkeit zu stiften, gewiß suchte auch er schon bis an sein Ende mit nicht ermattender Leidenschaft nach menschlichen Werkzeugen der Verwirklichung; aber erst mit den modernen Sozialsystemen setzt diese intensive Verwebung von Lehre und Aktion, Entwurf und Experiment ein. Für Thomas Morus war es noch möglich, ernste Unterweisung mit unverbindlichem Spiel zu mischen und mit überlegener Ironie die Darstellung »sehr absurder« Einrichtungen mit der von solchen abwechseln zu lassen, die er »eher wünscht als hofft« nachgeahmt zu sehen; für Fourier ist das nicht mehr möglich, hier ist alles praktische Folgerung und logischer Entschluß, da es darum geht, »endlich aus einer Zivilisation zu treten«, die »weit entfernt, die soziale Bestimmung des Menschen zu sein, nur eine Kinderkrankheit des Menschengeschlechts ist«.

Die wirkungsvolle Polemik von Marx und Engels hat dazu geführt, daß wie innerhalb so auch außerhalb des Marxismus die Bezeichnung »utopisch« für einen Sozialismus geläufig wurde, der an die Vernunft, an die Gerechtigkeit, an den Willen des Menschen zur Einrenkung seiner aus den Fugen gekommenen Gesellschaft appelliert, statt lediglich in das aktive Bewußtsein zu heben, was sich bereits im Schoße der Produktionsverhältnisse dialektisch bereitet hat. Als utopisch gilt aller voluntaristische Sozialismus. Es ist jedoch keineswegs so, daß der ihm gegenüberstehende Sozialismus, den man den nezessitaristischen nennen kann, weil er nichts weiter zu fordern erklärt, als das Entwicklungsnotwendige ins Werk zu setzen, utopiefrei wäre. Die utopischen Elemente in ihm sind freilich anderer Art und stehen in anderem Zusammenhang.

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß die Kraft der depossedierten Eschatologie sich um die Zeit der französischen Revolution in Utopie umgesetzt hat. Es gibt aber, wie angedeutet, zwei Grundformen der Eschatologie: eine prophetische, die die Bereitung der Erlösung in jedem gegebenen Augenblick in einem nicht zu bestimmenden Maße in die Entscheidungsmacht jedes angeredeten Menschen stellt, und eine apokalyptische, für die der Erlösungsprozeß in all seinen Einzelheiten, nach Stunde und Verlauf, von urher festgesetzt ist und zu seinem Vollzug die

Menschen nur als Werkzeug verwendet werden: ihnen darf immerhin vorweg das unwandelbar Feststehende »aufgedeckt«, enthüllt, ihre Funktion ihnen angewiesen werden. Die erste dieser Grundformen stammt aus Israel, die zweite aus dem alten Iran. Die Auseinandersetzungen, Ausgleiche, Mischungen und Entmischungen zwischen ihnen sind ein wichtiges Stück der inneren Geschichte des Christentums. In der sozialistischen Säkularisierung der Eschatologie wirken sie sich getrennt aus: die prophetische Grundform in einigen der Systeme der sogenannten Utopisten, die apokalyptische insbesondere im Marxismus (womit nicht gesagt sein soll, daß in diesen kein prophetisches Element eingegangen sei: es ist aber vom apokalyptischen überwältigt worden). Der Glaube an den Weg der Menschheit durch den Widerspruch zu dessen Überwindung nimmt bei Marx die Gestalt der Hegelschen Dialektik an, wie er sich einer wissenschaftlichen Erforschung der Wandlungen des Produktionsprozesses bedient; aber das Sehen der kommenden wie der geschehenen Umwälzungen »in der Kette der absoluten Notwendigkeit«, wie Hegel sagt, ist nicht von diesem übernommen. Marxens apokalyptische Grundhaltung ist reiner und stärker als die eines eigentlichen Zukunftsantriebs entbehrende Hegels; mit Recht hat Franz Rosenzweig darauf hingewiesen, daß Marx Hegels historischen Schicksalsglauben treuer als Hegel selbst bewahrt hat: »keiner als er hatte es mit Augen gesehen, wo und wie und in welcher Gestalt die Endzeit am Himmel der Geschichte heraufzog«. Der Punkt, an dem bei Marx die utopisierte Apokalyptik aufbricht und alle ökonomisch-wissenschaftliche Topik in reine Utopik umschlägt, ist die Wandlung aller Dinge *nach* der sozialen Revolution. Die Utopie der sogenannten Utopisten ist vorrevolutionär, die marxistische ist nachrevolutionär. Das »Absterben« des Staates, »der Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit« ist zwar noch dialektisch begründet, aber wissenschaftlich nicht mehr. Es kann, wie ein marxistischer Denker, Paul Tillich, sagt, »in keiner Weise aus der gegebenen Wirklichkeit verständlich gemacht werden«, »zwischen Wirklichkeit und Erwartung liegt der Abgrund«; »aus diesem Grunde hat der Marxismus trotz seiner Utopiefeindlichkeit niemals den Verdacht eines verborgenen Utopieglaubens von sich abwehren können«. Oder mit den Worten eines anderen marxistischen Soziologen, Eduard Heimann: »Mit Menschen wie sie sind ist ein Absterben des Staates unvorstellbar. Beim Rechnen auf eine radikale und innerlichste Änderung der menschlichen Natur überschreiten wir die Grenzen der empirischen Forschung und betreten den Bereich der prophetischen Schau, wo die wahre Bedeutung und die providentielle Bestimmung des Menschen in stammelnden Metaphern umschrieben werden.« Was aber

für uns von entscheidender Bedeutung ist, das ist der Unterschied zwischen diesem Utopismus und dem der nichtmarxistischen Sozialisten. Wir werden ihn noch genauer zu betrachten haben.

Wenn wir das untersuchen, was die marxistische Kritik als das Utopische in den nichtmarxistischen Sozialsystemen bezeichnet, finden wir daß es keineswegs etwas Einfaches und Einheitliches ist. Es sind da deutlich zwei verschiedene Elemente zu unterscheiden. Das Wesen des einen ist schematische Fiktion, das Wesen des zweiten organische Planung. Das erste, wie es uns insbesondere bei Fourier entgegentritt, entstammt einer gleichsam abstrakten Einbildungskraft, die aus einer Theorie vom Wesen des Menschen, seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen eine Gesellschaftsordnung ableitet, welche alle Fähigkeiten beschäftigen und alle Bedürfnisse befriedigen soll; die Theorie wird bei Fourier zwar durch eine Unmenge von Beobachtungsstoff gestützt, aber jede Beobachtung bekommt, sowie sie in diese Sphäre eintritt, etwas Irreales und Unzuverlässiges; und in der Gesellschaftsordnung, die vorgibt, soziale Architektur zu sein, aber in Wahrheit gestaltloses Schema ist, haben, wie Fourier selber sagt, »alle Probleme dieselbe Lösung«, d. h. sie werden aus Problemen im Leben von Menschen zu den Scheinproblemen im Daseinsablauf von Trieb-Automaten, Scheinproblemen, die dieselbe Lösung vertragen, weil sie sich aus derselben mechanistischen Disposition ergeben. Ganz anderer, ja geradezu entgegengesetzter Natur ist das zweite Element. Hier waltet die Absicht, von einer unbefangenen, undogmatischen Erkenntnis des gegenwärtigen Menschen und der gegenwärtigen Verhältnisse aus eine Wandlung beider anzubahnen, um die Widersprüche, die das Wesen unserer Gesellschaftsordnung ausmachen, zu überwinden. Ihren Ausgangspunkt unbedingt in der Tatsächlichkeit der gegenwärtigen Gesellschaftssituation nehmend, achtet diese Geistesrichtung mit einer von keiner dogmatischen Anwandlung beirrten Klarheit des Blicks auf die in der Tiefe der Wirklichkeit noch verborgenen, von den offenkundigen und mächtigen noch verdunkelten Tendenzen, die auf eben jene Wandlung hinwirken. Mit Recht hat man gesagt, in einem positiven Sinn sei jeder planende Verstand utopisch. Hinzuzufügen ist, daß der planende Verstand jener sozialistischen »Utopisten«, von denen hier die Rede ist, seinen positiven Utopismus eben darin bewährt, daß er an jedem Punkt um die Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit der in jeder Zeit wahrnehmbaren Entwicklungstendenzen weiß oder sie zumindest ahnt, über der Einsicht in die herrschenden die Entdeckung der von ihnen verhüllten Tendenzen nicht vernachlässigt und diese danach befragt, ob und inwieweit sie und gerade sie auf eine Ordnung

abzielen, in der die Widersprüche der gegenwärtigen Gesellschaft wahrhaft überwunden werden.

In dem eben Dargelegten sind einige Momente enthalten, die sowohl an sich wie zur Abgrenzung gegen den Marxismus noch weiterer Klärung und Ergänzung bedürfen. 5

Im Lauf der Entwicklung des sogenannten utopischen Sozialismus hat sich bei seinen führenden Vertretern immer stärker die Überzeugung herausgebildet, daß weder die soziale Problematik noch ihre Lösung auf einen Nenner zu bringen ist und daß jede, auch die geistig bedeutendste Vereinfachung beides, Erkenntnis und Handeln, ungünstig beeinflußt. 10 Als Marx 1846, etwa ein halbes Jahr ehe er die Streitschrift gegen Proudhon begann, diesen zu Mitarbeit an einer »Korrespondenz« aufforderte, die »einem Ideenaustausch und einer unparteiischen Kritik« dienen sollte, und für die – so schreibt Marx – »hinsichtlich Frankreichs wir alle glauben, daß wir keinen besseren Korrespondenten als Sie finden können«, 15 erhielt er zur Antwort: »Suchen wir gemeinsam, wenn Sie wollen, die Gesetze der Gesellschaft, die Art, wie sich die Gesetze verwirklichen, aber um Gottes willen, nachdem wir alle diese Dogmatismen a priori abgetragen haben, denken wir nicht daran, nun unsererseits das Volk in Doktrinen zu wickeln. Verfallen wir nicht in den Widerspruch Ihres 20 Landsmanns Martin Luther, der, nachdem er die katholische Theologie umgestürzt hatte, unverzüglich daran ging, unter großem Aufgebot von Exkommunikationen und Anathemas eine protestantische Theologie zu gründen … Machen wir uns nicht, weil wir an der Spitze einer Bewegung stehen, zu Häuptern einer neuen Intoleranz, gebärden wir uns nicht als 25 Apostel einer neuen Religion, und wäre diese Religion auch die Religion der Logik, die Religion der Vernunft.« Hier geht es im wesentlichen um die politische Methode, aber aus vielen Äußerungen Proudhons ist zu entnehmen, daß er auch das Ziel im selben Licht der Freiheit und Vielfältigkeit sah. Und fünfzig Jahre nach jenem Brief faßt Kropotkin die 30 Grundanschauung des Ziels in einem Satz zusammen: die vollständigste Entwicklung der Individualität solle sich »mit der höchsten Entwicklung der freiwilligen Gesellung unter allen Aspekten, in allen möglichen Graden, zu allen möglichen Zwecken verknüpfen: einer immer wechselnden Gesellung, die in sich selbst die Elemente ihrer Dauer trägt, und die die 35 Formen annimmt, welche in jedem Augenblick den vielfältigen Strebungen aller am besten entsprechen.« Das ist genau das, was schon Proudhon in der Reife seines Gedankens wollte. Man mag dagegen halten, daß auch das marxistische Endziel nicht wesentlich anders beschaffen sei; aber hier klafft eben ein nur durch jene besondere marxistische Utopik 40 überbrückbarer Abgrund zwischen der künftigen, irgendwann, nie-

mand weiß wie lange Zeit nach dem endgültigen Sieg der Revolution sich vollziehenden Wandlung einerseits und dem Weg zur Revolution und durch sie anderseits, welcher Weg durch den restlosen, keinen Sonderaspekt und keine Sonderinitiative duldenden Zentralismus gekennzeichnet ist. Uniformie als Weg schlägt geheimnisvoll in Mannigfaltigkeit als Ziel, Zwang als Weg geheimnisvoll in Freiheit als Ziel um. Demgegenüber will der »utopische« nichtmarxistische Sozialismus den mit seinem Ziel artgleichen Weg; er weigert sich daran zu glauben, daß man, sich auf den dereinstigen »Sprung« verlassend, das Gegenteil von dem zu bereiten habe, was man anstrebt; er glaubt vielmehr, daß man für das, was man anstrebt, im Jetzt den im Jetzt möglichen Raum schaffen muß, damit es im Dann sich erfülle; er glaubt nicht an den nachrevolutionären Sprung, aber er glaubt an die revolutionäre Kontinuität, genauer gesagt: an eine Kontinuität, innerhalb deren Revolution nur die Durchsetzung, Freimachung und Erweiterung einer bereits zum möglichen Maße erwachsenen Wirklichkeit bedeutet.

Von einer anderen Seite betrachtet, kann dieser Unterschied eine fernere Klärung erfahren. Wenn wir die kapitalistische Gesellschaft, in der der Sozialismus entstanden ist, auf ihren Charakter als Gesellschaft hin erforschen, sehen wir, daß es eine in sich strukturarme, eine in sich immer strukturärmer werdende Gesellschaft ist. Unter Struktur einer Gesellschaft ist ihre Gesellschaftshaltigkeit, Gemeinschaftshaltigkeit zu verstehen: strukturreich ist eine Gesellschaft in dem Maße zu nennen, als sie sich aus echten Gesellschaften, d.h. aus Orts- und Werkgemeinschaften und aus deren stufenweisen Zusammenschlüssen aufbaut. Was Gierke von der genossenschaftlichen Einungsbewegung des Mittelalters sagt, gilt von jeder reichstrukturierten Gesellschaft: sie »kennzeichnet sich durch eine Neigung zur Erweiterung und Ausdehnung der Vereine, zur Herstellung von weiteren über der engeren Genossenschaft, von Bünden über den Einzelvereinen, von umfassenden Gesamtbünden, über den Sonderbünden«. An welchem Orte immer man den Bau einer solchen Gesellschaft untersucht, überall findet man das Zellengewebe »Gesellschaft«, d.h. ein lebensmäßiges Zusammengetansein, ein weitgehend autonomes, sich von innen her ausformendes und umformendes Miteinander von Menschen. Gesellschaft besteht eben ihrem Wesen nach nicht aus losen Individuen, sondern aus Gesellungseinheiten und ihren Gesellungen. Dieses ihr Wesen ist durch den Zwang der kapitalistischen Wirtschaft und ihres Staates fortschreitend ausgehöhlt worden, so daß der moderne Individualisierungsprozeß sich als Atomisierungsprozeß vollzog. Dabei blieben die alten organischen Formen großenteils in ihrem äußeren Bestande gewahrt, aber sie wurden hohl an Sinn und

Seele: zerfallendes Gewebe. Nicht bloß, was man die Massen zu nennen pflegt, sondern die ganze Gesellschaft ist im wesentlichen amorph, ungegliedert, strukturarm. Darüber helfen auch die aus Zusammenschluß von wirtschaftlichen oder geistigen Interessen hervorgehenden Verbände nicht hinweg, deren stärkster die Partei ist: das Zueinanderkommen von Menschen in ihnen ist kein lebensmäßiges mehr, und die Kompensation für die verlorenen Gemeinschaftsformen, die man in ihnen sucht, kann in keinem gefunden werden. Diesem Zustand gegenüber, der die Gesellschaft zu einem Widerspruch in sich selbst macht, haben die »utopistischen« Sozialisten in zunehmendem Maße eine Restrukturierung der Gesellschaft angestrebt, – nicht, wie die marxistische Kritik meint, in einem romantischen Versuch, überwundene Entwicklungsstadien zu erneuern, sondern im Bunde mit den in den Tiefen des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Werdens wahrnehmbaren dezentralistischen Gegentendenzen, aber auch im Bunde mit der langsam in der Tiefe der Menschenseele wachsenden innerlichsten aller Auflehnungen, der Auflehnung gegen die massierte oder kollektivierte Einsamkeit.

Victor Hugo hat die Utopie »die Wahrheit von morgen« genannt. Die scheinbar zur Unzeitgemäßheit verurteilte Anstrengung des Geistes, die man utopischen Sozialismus nennt, bereitet wohl – einen in sich notwendigen, von der Macht der menschlichen Entscheidung unabhängigen Geschichtsablauf gibt es nicht – die künftige Struktur der Gesellschaft vor. Offenbar ist, daß es hier auch um Bewahrung noch erhaltener Gemeinschaftsformen und ihre Neuerfüllung mit Geist, ihre Erfüllung mit neuem Geiste gehen muß. Über dem Tor des marxistischen Zentralismus steht für unbestimmte Zeit die Inschrift, in die Engels einmal den tyrannischen Charakter des automatischen Mechanismus einer großen Fabrik zusammenfaßte: Lasciate ogni autonomia voi ch'entrate; der »utopische« Sozialismus kämpft für das innerhalb einer Restrukturierung der Gesellschaft jeweils mögliche Höchstmaß der Gemeinschaftsautonomie.

»Es kann«, habe ich auf jener sozialistischen Tagung von 1928 gesagt, »Scheinrealisierungen des Sozialismus geben, unter denen sich das wirkliche Leben von Mensch zu Mensch nur wenig verändert. Wirkliches Miteinanderleben von Mensch zu Mensch kann nur da gedeihen, wo die Menschen die wirklichen Dinge ihres gemeinsamen Lebens miteinander erfahren, beraten, verwalten, wo wirkliche Nachbarschaften, wirkliche Werkgilden bestehen. Wir sehen etwa an dem russischen Realisierungsversuch, daß die Beziehungen der Menschen im wesentlichen unverändert bleiben, wenn sie in eine sozialistisch-zentralistische Machtordnung eingefügt sind, die das Leben der Personen und das Leben der natürlichen sozialen Gruppen determiniert. Natürlich können und wol-

len wir nicht zum primitiven Agrarkommunismus und nicht zum Ständestaat des christlichen Mittelalters zurück. Wir müssen ganz unromantisch, ganz heute lebend, mit dem widerstrebenden Material unseres Geschichtstags echte Gemeinschaft aufbauen.«

Die Ersten

Ich habe darauf hingewiesen, daß es im »utopistischen« Sozialismus ein organisch-bauendes, organisch-planendes Element gibt, das auf eine Restrukturierung der Gesellschaft abzielt, und zwar nicht auf eine, die sich in einer unbestimmten Zukunft, nach dem »Absterben« des proletarischen Diktaturstaates vollzieht, sondern eine, die jetzt und hier, unter den jetzt und hier gegebenen Bedingungen beginnt. Wenn dies zutrifft, dann muß sich in der Geschichte des »utopistischen« Sozialismus eine Entwicklungslinie ebendieses Elements aufzeigen lassen.

In der Geschichte des »utopistischen« Sozialismus treten drei Paare tätiger Denker hervor, von denen jedes in sich auf eigentümliche Weise generationsmäßig verbunden ist: Saint-Simon und Fourier, Owen und Proudhon, Kropotkin und Landauer. Mitten durchs mittlere dieser Paare geht der entscheidende Einschnitt, der die erste Phase dieses Sozialismus – die dem Übergang zum Hochkapitalismus entsprechende – von der zweiten, den Aufbruch des Hochkapitalismus begleitenden trennt; in der ersten trägt jeder der Denker einen einzigen konstruktiven Gedanken bei, und die Gedanken reihen sich, einander zunächst noch fremd und unzugänglich, aneinander, in der zweiten wird von Proudhon und seinen Nachfolgern die umfassende Synthese, die synthetische Idee der Restrukturierung ausgebildet. Jede Stufe steht an ihrer unauswechselbaren Stelle.

Einige Ziffern sind zur Klärung des Generationsverhältnisses nicht unwichtig. Saint-Simon ist 12 Jahre vor Fourier geboren und 12 Jahre vor ihm gestorben, und doch gehören sie derselben Generation an, der vor der großen französischen Revolution geborenen und vor 1848 gestorbenen, – nur daß hier der jüngere, Fourier, seinem Wesensstil nach noch dem achtzehnten, der ältere, Saint-Simon, seinem Wesensstil nach schon dem neunzehnten Jahrhundert angehört. Owen ist vor der großen Revolution, Proudhon zur Zeit der Napoleonischen Triumphe geboren, sie gehören also ihrer Geburt nach verschiedenen Generationen an, aber der Tod, bei beiden sich zwischen 1848 und 1870 ereignend, vereinigt sie wieder in einer. Das gleiche wiederholt sich bei Kropotkin, der vor 1848, und Landauer, der 1870 geboren ist: beide sind bald nach dem ersten Weltkrieg gestorben.

Saint-Simon – von dem der Begründer der Soziologie als Wissenschaft, Lorenz von Stein, mit Recht sagt, daß er die *Gesellschaft* (d.h. die Gesellschaft als solche, in ihrer Differenz gegen den Staat) »zum ersten Mal in ihrer Macht, in ihren Elementen und in ihren Widersprüchen halb verstanden, halb geahnt hat« – leistet den ersten und für seine Epo-

che wichtigsten Beitrag. Die »Pubertätskrise«, in die das Menschengeschlecht eingetreten ist, bedeutet für ihn, daß »le régime industriel«, die Produzentenverfassung, an die Stelle der gegenwärtigen Verfassungen kommen soll. Wir können dies auch so formulieren: die Aufspaltung des sozialen Ganzen in zwei wesensverschiedene und einander widerstreitende Ordnungen, die Zwangsordnung des Staates und die spontane Ordnung der Gesellschaft, soll durch eine einheitliche Struktur ersetzt werden. Bisher stand die Gesellschaft unter einer »Regierung«, nun soll sie unter eine »Verwaltung« kommen, und die Verwaltung soll nicht wie jene einer der Gesellschaft gegenüberstehenden, aus »Legisten« und Militärs zusammengesetzten Schicht anvertraut sein, sondern den natürlichen Führern der Gesellschaft selber, den Führern ihrer Produktion. Es soll nicht mehr, wie es bei den geschichtlichen Umwälzungen geschah, eine Gruppe von Regierenden durch eine andere Gruppe von Regierenden verdrängt werden; was an Polizei nötig bleibt, bedingt keine Regierung im bisherigen Sinn. »Die Produzenten legen keinen Wert darauf, von irgendeiner Klasse von Parasiten statt irgendeiner andern geplündert zu werden … Es ist klar, daß der Kampf damit enden muß, daß er sich zwischen der gesamten Masse der Parasiten von einer Seite und der Masse der Produzenten abspielt, um darüber zu entscheiden, ob diese auch weiterhin die Beute jener sein oder die oberste Leitung einer Gesellschaft erlangen soll.« Die naive Aufforderung Saint-Simons »an die Herren Arbeiter«, die Unternehmer zu ihren Führern zu machen, die den aktiven Teil der Kapitalisten mit den Proletariern in eine Klasse zusammenschmieden will, schließt trotz ihrer Wirklichkeitsfremdheit die Ahnung einer künftigen Ordnung ein, in der es keiner andern Führung mehr als der der gesellschaftlichen Funktionen selber bedarf und die Politik tatsächlich dazu geworden ist, was sie nach Saint-Simons Definition ist: »die Wissenschaft von der Produktion«, d. h. von den für diese günstigsten Voraussetzungen. Regierungen können ihrem Wesen nach diese Politik nicht treiben; »die Regierung schadet stets der Industrie, wenn sie sich in ihre Angelegenheiten mengt, sie schadet ihr sogar in dem Fall wo sie Anstrengungen macht um sie zu ermutigen«. Nur eine Überwindung der »Regierung« als solcher kann die Gesellschaft aus der »äußersten Unordnung« führen, in der sie sich befindet, aus dem Zustand einer Nation, die »wesentlich industriell« und deren Regierung »wesentlich feudal« ist, aus der Teilung in zwei Klassen: »eine die befiehlt und eine die gehorcht« (der Saint-Simonist Bazard hat es bald nach dem Tod seines Meisters, 1829, noch schärfer formuliert: »zwei Klassen, die Ausbeuter und die Ausgebeuteten«). Die gegenwärtige Epoche ist eine des Übergangs nicht von einer Art der Verfassung zu

einer andern, sondern von der Scheinordnung zu einer wahren Ordnung, in der »die Arbeit die Quelle aller Tugenden« und »der Staat die Genossenschaft der Arbeiter geworden ist« (Formel der Saint-Simonisten). Das kann nicht Sache eines einzelnen Volkes sein, die durch andre Völker bekämpft würde; in ganz Europa muß »das industrielle System« aufgerichtet und das feudale System, das in bürgerlicher Form fortbesteht, vernichtet werden. Das nennt Saint-Simon »européanisme«. Er versteht aber wohl, daß damit nicht Änderung des Verhältnisses zwischen Leitung und Geleiteten allein gemeint sein kann, daß die Änderung vielmehr die gesamte innere Struktur der Gesellschaft durchdringen muß. Der Augenblick, wo die industrielle Verfassung »reif« ist, d.h. wo die Gesellschaft für sie reif ist, kann »mit einer gewissen Genauigkeit durch diese grundlegende Bedingung festgesetzt werden: daß in der sehr großen Mehrheit des Volkes die Individuen in mehr oder weniger zahlreiche industrielle Assoziationen eingegangen sind, die untereinander je zwei, je drei usw. durch industrielle Beziehungen verknüpft sind, was ein allgemeines System zu bilden gestattet, indem man diese Assoziationen nach einem großen gemeinsamen industriellen Ziele lenkt, für das sie sich von selber gemäß ihren jeweiligen Funktionen koordinieren«. Hier kommt Saint-Simon dem Gedanken der Restrukturierung sehr nah. Was ihm fehlt, ist die Konzeption echter, organischer sozialer Einheiten, aus denen sich diese Restrukturierung aufbauen kann; der Begriff der »industriellen Assoziation« liefert nicht, was hier gefordert wird. Saint-Simon hat die Bedeutung der kleinen sozialen Einheit für den Umbau der Gesellschaft geahnt, aber nicht erkannt.

Eben diese soziale Einheit ist für Fourier eins und alles. Er glaubte »das Geheimnis der Assoziation« gefunden zu haben, und in ihm sah er – diese Formel stammt aus derselben Zeit, um 1820, in der Saint-Simon seinem »industriellen System« die endgültige Formulierung gab – »das Geheimnis der Vereinigung der Interessen«. Charles Gide hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Fourier sich damit gegen das Vermächtnis der französischen Revolution stellte, welche das Recht auf Assoziation bestritten und die Gewerkschaft verboten hat, und zwar sich deshalb dagegen stellte, weil aus der Zerbrechung der Cadres der alten Korporationen das »anarchische« Prinzip des freien Wettbewerbs hervorging, das, wie Fouriers bedeutendster Schüler, Considérant, 1843 in seinem Manifest über die Grundsätze des Sozialismus (von dem das Kommunistische Manifest anscheinend beeinflußt worden ist) vorhersagte, in den äußersten Gegensatz dessen, was mit seiner Einführung beabsichtigt war, nämlich in die »allgemeine Organisation der großen Monopole in allen Zweigen« münden mußte. Was Fourier diesem Prinzip gegenüberstellt, ist

»l'association communale sur le terrain de la production et de la consommation« (wie wieder Considérant es 1848 formuliert), also die Bildung gemeindlicher sozialer Einheiten, die auf der Verbindung von Produktion und Konsum begründet sind. Das ist eine Neuformung der commune rurale, die als l'élément alvéolaire de la société angesehen wird, – ein Begriff, der freilich ebenfalls nicht bei Fourier selbst, sondern erst in seiner von Owen (den Fourier selbst nicht lesen wollte) mit beeinflußten Schule zu finden ist. Nur die freie und freiwillige Assoziation, so wird uns hier 1848 gesagt, könne das große organische Problem der Zukunft lösen, »das Problem der Organisation der neuen Ordnung, der Ordnung, in der der Individualismus sich spontan mit dem Kollektismus (so) verknüpfen wird«, nur auf diesem Wege könne »die dritte und letzte emanzipatorische Evolution der Geschichte« zustandekommen, die, nachdem die erste aus Sklaven Leibeigene und die zweite aus Leibeigenen Lohnarbeiter gemacht habe (diese Konzeption finden wir bei Bazard schon 1829), nun »die Aufhebung des Proletariats, die Verwandlung der Lohnarbeiter in Genossen, associés« bewirkt. Aber man wird in Fouriers eigenen Darstellungen seines Systems und Entwürfen seiner Projekte die konkrete Realisierung seines Gegenprinzips vergeblich suchen. Man hat sein Phalanstère mit einem großen Hotel verglichen, und in der Tat bietet es manche Ähnlichkeit mit jenen erst in unseren Tagen entstandenen, die einen möglichst großen Teil des Bedarfs durch eigene Produktion decken, – nur daß hier eben die Produktion durch die Hotelgäste selbst besorgt wird und daß statt der wenigen Minimalvorschriften, die wir aus Anschlägen in den Hotelzimmern kennen, ein mit mancherlei Reizungen ausgestattetes und grundsätzlich die freie Entscheidung unberührt lassendes, aber in sich lückenlos exaktes Gesetz alle Einzelheiten des Tageslaufs regelt; die oberste Instanz, der Areopag, befiehlt zwar nicht, sondern gibt nur Anweisungen, und jede Gruppe »handelt nach ihrem Willen«, aber dieser Wille »*kann* durchaus nicht von dem des Areopags abweichen, denn dieser ist puissance d'opinion«. So bizarr uns vieles in diesem Gesetz anmutet, so drücken sich darin doch auch wichtige und fruchtbare Einsichten aus, wie die der Abwechslung verschiedenartiger Tätigkeiten, eine Einsicht, in der Kropotkins Gedanke der »Arbeitsteilung in der Zeit« schon vorgebildet erscheint. Andererseits aber ist, gerade von hier aus betrachtet, das Phalanstère eine höchst unsozialistische Anstalt. Die Arbeitsteilung im sommerlichen Tageslauf des armen Lukas führt ihn vom Stall zu den Gärtnern, von da zu den Mähern, zu den Gemüsezüchtern, zu den Manufakturisten usw., die Arbeitsteilung im sommerlichen Tageslauf des reichen Mondor führt ihn von der »industriellen Parade« zur Jagd, von da zur Fischerei, zur Bi-

bliothek, zu den Treibhäusern usw. Wenn man liest, die Armen müßten »einer abgestuften Wohlhabenheit genießen, damit die Reichen glücklich seien«, oder gar, nur durch »die äußerste Ungleichheit der Glücksgüter« komme man zu »diesem schönen Einvernehmen des Edelmutes«, nämlich zu dem Verzicht der Reichen auf den größten Teil ihrer Dividenden zugunsten von Arbeit und Begabung, dann merkt man, daß diese vom Prägstock einer mechanistischen Phantasie hergestellten Einheiten zu Unrecht den Anspruch erheben, Zellen einer neuen rechtmäßigen Ordnung zu sein. Für eine Restrukturierung der Gesellschaft wären sie aber schon ihrer Gleichförmigkeit halber – Stück für Stück, bei aller scheinbaren inneren Fülle, das gleiche Schema, die gleiche Maschinerie – durchaus ungeeignet. Die »allgemeine Harmonie« Fouriers, die Kosmos und Gesellschaft umfaßt, meint in der Gesellschaft nur eine zwischen den miteinander wohnenden Individuen, nicht eine zwischen den Einheiten (wiewohl manche sich freilich eine »Föderation der Phalangen« vorzustellen vermögen). Der Zusammenhang zwischen den Einheiten hat in dem System keinen Platz, jede ist eine Welt für sich, dieselbe Welt immer wieder, aber von der Attraktion, die das Weltall regiert, hören wir zwischen ihnen nichts, sie schließen sich nicht zu Verbänden, zu höheren Einheiten zusammen, ja, sie können es gar nicht, denn sie sind nicht, wie die Individuen, verschieden, sie ergänzen einander nicht und können daher auch nicht harmonieren. Der Gedanke Fouriers hat der kooperatistischen Bewegung und ihren Werken, insbesondere den Konsumvereinen, starke Antriebe gegeben, die konstruktive Idee des »utopistischen Sozialismus« hat ihn jedoch in sich nur aufnehmen können, indem sie ihn überwand.

1822 erschien Fouriers Hauptwerk, die »Abhandlung von der häuslich-landwirtschaftlichen Genossenschaft«, 1821 und 1822 Saint-Simons »Le système industriel«, von 1820 datiert Robert Owens 1821 erschienener »Bericht an die Grafschaft Lanark«, die ausgereifte Darstellung seines »Plans«. Aber Fouriers »La théorie des quatre mouvements et des destinées générales«, die sein System bereits in nuce enthält, erschien schon 1808, Saint-Simons »De la réorganisation de la société européenne« 1814, Owens theoretische Grundlegung seiner Pläne »A New View of Society« 1813 und 1814. Gehen wir weiter in der Zeit zurück, so stoßen wir alsbald nach Anfang des Jahrhunderts auf Saint-Simons Erstlingswerk, in dem die bevorstehende Krisis der Menschheit schon angesagt wird, und auf Fouriers Aufsatz über die allgemeine Harmonie, der als erste Skizze seiner Doktrin angesehen werden darf; zur gleichen Zeit aber finden wir Owen in rein praktischer Tätigkeit, als Leiter der Baumwollspinnerei von New Lanark, an der er vorbildliche soziale Einrichtungen

schuf. Seine Lehre ist, ganz anders als bei Saint-Simon und Fourier, aus dieser Praxis, aus Versuchen und Erfahrungen hervorgegangen. Sie ist, gleichviel ob er etwas von Fouriers Theorien wußte oder nicht, geistesgeschichtlich seine Replik auf jene, die empirische Gegenlösung des Problems, die sich einer spekulativen gegenüberstellte. Die sozialen Einheiten, aus denen sich die Gesellschaft neu aufbauen soll, darf man hier als organische bezeichnen; es sind zahlenmäßig beschränkte, auf landwirtschaftlicher Grundlage errichtete Gemeinschaften, die von dem »Prinzip der Vereinigung von Arbeit, Verbrauch und Eigentum sowie gleicher Vorrechte« getragen sind und in denen alle Mitglieder »gegenseitige und gemeinsame Interessen« haben sollen. Schon hier sehen wir, wie Owen, zum Unterschied von Fourier, zu den einfachen Voraussetzungen echter Gemeinschaft vordringt, zu denen nicht notwendig ausschließliches Gemeineigentum, wohl aber eine Form der Verbindung und Vergenossenschaftung der Güter, und ebenso nicht notwendig eine Gleichheit des Verbrauchs, wohl aber die Gleichheit der Rechte und der Chancen gehört. »Gemeinschaftliches Leben«, sagt Tönnies von den geschichtlichen Formen der »Gemeinschaft«, d. h. des »dauernden und echten Zusammenlebens« der Menschen, »ist *gegenseitiger* Besitz und Genuß, und ist Besitz und Genuß *gemeinsamer Güter*«, mit anderen Worten: es ist gemeinsame Haushaltung, in der persönlicher neben gemeinsamem Besitz stehen kann, aber durch den Aufbau der gemeinsamen Wirtschaft (ganz anders als in dem Schema Fouriers) den persönlichen Besitzunterschieden enge Grenzen gezogen sind und infolge der Gegenseitigkeit, gegenseitigen Hilfe und Mitarbeit im umfassendsten Sinn, gegenseitigen Gebens und Nehmens, das besteht, was hier als »gegenseitiger Besitz und Genuß«, d. h. als angemessene Teilnahme der Mitglieder aneinander, bezeichnet ist. Eben diese Konzeption liegt Owens Plan zugrunde. (Später geht er weiter und zählt »Gemeinsamkeit des Eigentums und genossenschaftliche Vereinigung« unter die obersten Grundsätze der projektierten Siedlung.) Er verkennt nicht, daß es, um sie zu realisieren, einer großen erzieherischen Tätigkeit bedarf. »Man ist bisher noch nicht in Grundsätzen ausgebildet worden, die erlauben werden, vereint zu handeln, es sei denn um sie zu verteidigen und andere zu vernichten. Eine ebenso mächtige Notwendigkeit jedoch wird jetzt die Menschen nötigen ausgebildet zu werden, miteinander zu handeln, um zu schaffen und zu erhalten.« Owen weiß, daß es letztlich um eine Umwandlung der gesamten gesellschaftlichen Ordnung, insbesondere auch des Verhältnisses zwischen Regierenden und Regierten geht. »Das Interesse derer, die regieren, erschien stets, und wird unter den gegenwärtigen Systemen stets dem Interesse derer, über die sie regieren, ent-

gegengesetzt erscheinen.« Dies muß so fortgehen, »solang der Mensch individualisiert bleibt«, d.h. solang die Gesellschaft sich nicht aus echten Zusammenhängen zwischen den Individuen aufbaut. Diese Wandlung wird sich in jedem einzelnen der geplanten Gemeinschaftsdörfer vollziehen, ehe sie von ihnen aus die Gesamtheit ergreift. Der Ausschuß, 5 der das einzelne Dorf leitet, wird »eine permanente, erfahrene lokale Regierung bilden, die jeder regierten Person nicht entgegensteht, sondern ihr eng verbunden ist«. Gewiß bleiben zunächst die Probleme dessen, was Owen »die Beziehung der neuen Anstalten zur Regierung des Landes und zu der alten Gesellschaft« nennt, aber schon aus dieser Bezeich- 10 nung »die alte Gesellschaft« allein wird es deutlich, daß Owen an die neue Gesellschaft als an eine denkt, die mitten in der alten wächst und sie von innen her erneut. Dabei werden notwendigerweise verschiedene Entwicklungsstufen der neuen nebeneinander bestehen müssen. Ein charakteristisches Beispiel dafür liefert der von Owen inspirierte Sat- 15 zungsentwurf der 1835 begründeten »Assoziation aller Klassen aller Nationen«, die sich bald danach mit einem in diesem Sinn eben erst aufgetauchten Namen »die Sozialisten« nennt. Von den drei Abteilungen dieser Assoziation haben die zwei untersten nur die Funktion von Konsumvereinen, wogegen die dritte und höchste eine Brüder- und Schwe- 20 sternschaft aufbauen soll, die eine einzige, nur nach dem Alter unterschiedene Klasse der Produzenten und Konsumenten bildet, »ohne Priester, Advokaten, Militär, Käufer und Verkäufer«. Gewiß, das ist Utopie, aber eine von jener besonderen Art, ohne die keine »Wissenschaft« die Gesellschaft verwandeln kann. 25

Die Entwicklungslinie, die von Saint-Simon zu Fourier und zu Owen führt, beruht nicht auf einer Abfolge in der Zeit; die drei Männer, die Engels die Stifter des Sozialismus nennt, haben etwa zur gleichen Zeit gewirkt; es ist, möchte man fast sagen, eine Entwicklung in der Gleichzeitigkeit. Saint-Simon setzt an: die Gesellschaft soll aus einer dualen eine 30 einheitliche Ordnung werden, die Führung der Gesamtheit soll von den gesellschaftlichen Funktionen selber aus erfolgen, ohne daß sich die politische Ordnung als wesensverschiedene Sonderschicht darüberlegt. Darauf geben sowohl Fourier wie Owen die Antwort, dies sei nur von einer Gesellschaft aus möglich und zulässig, die auf der Zusammen- 35 legung von Produktion und Konsum aufgebaut, d.h. aus Einheiten zusammengesetzt sei, in denen beide sich miteinander verbinden, somit aus kleineren Gemeinschaften, die in weitgehendem Maße für den Selbstverbrauch arbeiten. Die Antwort Fouriers besagt, jede dieser Einheiten solle hinsichtlich des Eigentums und des Anspruchs der Einzelnen 40 wie die gegenwärtige Gesellschaft beschaffen sein, nur daß sie durch Ab-

stimmung der Triebe und Tätigkeiten aus dem Widerspruch zur Harmonie gebracht wird. Die Antwort Owens hingegen besagt, die Wandlung der Gesellschaft müsse sich sowohl in ihrer Gesamtstruktur wie in jeder ihrer Zellen vollziehen: nur eine gerechte Ordnung der einzelnen Ein-
5 heiten könne eine gerechte Gesamtordnung begründen. Dies ist die Stiftung des Sozialismus.

Proudhon

»Wenn die Widersprüche der Communauté und der Demokratie«, schrieb Proudhon 1844 in einem Brief, »einmal enthüllt, das Schicksal der Utopien Saint-Simons und Fouriers teilen werden, dann wird der Sozialismus, sich zur Höhe einer Wissenschaft erhebend, der Sozialismus, der nichts anderes ist als die politische Ökonomie, sich der Gesellschaft bemächtigen und sie mit unwiderstehlicher Gewalt ihrer ferneren Bestimmung zuschleudern … Der Sozialismus hat noch nicht das Bewußtsein seiner selbst; heute nennt er sich Kommunismus.« Der erste Satz erinnert in mancher Hinsicht an spätere Formulierungen Marxens. Drei Monate, ehe der Brief geschrieben wurde, war Marx in Paris dem fast zehn Jahre älteren Proudhon begegnet, um alsbald nächtelange Gespräche mit ihm zu führen.

So wenig Proudhon auf die »utopistischen« Systeme zurückgreifen wollte, so sehr er zu wesentlichen Prinzipien dieser Systeme in Gegensatz stand, so setzte er doch die mit ihnen angehobene Entwicklungslinie fort. Er setzte die Linie fort, indem er sie neu begann, nur eben auf einer höheren Ebene, auf der alles bisherige schon vorausgesetzt wird. Dabei hatte er aber eine tiefe Scheu davor, selber ein neues System zu dem alten zu fügen. »System«, schrieb er 1849, »ich habe keins, ich will keins, ich lehne die Zumutung ausdrücklich ab. Das System der Menschheit wird erst am Ende der Menschheit bekannt sein …, was mich angeht, ist ihren Weg zu erkennen und, wenn ich vermag, ihn ihr zu bahnen.« Der wirkliche Proudhon ist sehr fern von dem, den Marx in der Streitschrift und früher schon in einem Brief an einen russischen Freund bekämpft, von dem Mann, wie es in dem Brief heißt, für den »Kategorien und Abstraktionen die primären Tatsachen sind«, »die treibenden Kräfte«, »welche Geschichte machen«, und die es genügt zu ändern, damit Änderungen im wirklichen Leben folgen. Diese Hegelisierung Proudhons trifft ins Leere. Kein Mensch hat redlicher und mächtiger als Proudhon die soziale Wirklichkeit seiner Zeit nach ihrem Geheimnis befragt. »Die ökonomischen Kategorien«, erklärt Marx in seiner Streitschrift, »sind nur die theoretischen Ausdrücke der sozialen Beziehungen der Produktion«, wogegen Proudhon, wie er sagt, in den Beziehungen nur die Verkörperungen dieser Prinzipien sehe; die bestimmten sozialen Beziehungen seien aber ebenso von den Menschen hervorgebracht wie das Tuch, die Leinwand usw. Mit Recht hat Proudhon an den Rand seines Exemplars der Streitschrift geschrieben: »Das ist genau das was ich sage. Die Gesellschaft bringt *die Gesetze und die Stoffe ihrer Erfahrung* hervor.« In einer späte-

ren Schrift, einer seiner reifsten, »Le principe fédératif« (1863), spricht er die gleiche Erkenntnis von einer anderen Seite aus, wenn er von der Vernunft sagt, sie lenke die geschichtliche Bewegung zur Freiheit, aber unter der Bedingung, daß sie der Qualität der Kräfte Rechnung trägt und deren Gesetze respektiert.

Proudhons Scheu vor den »Systemen« ist in seinem elementaren Verhältnis zur sozialen Wirklichkeit begründet. Er sieht sie in ihren Gegensätzen und Widersprüchen und ruht nicht, bis er diese erkannt und ausgesprochen hat. Proudhon war ein Mann, der die Kraft und den Mut hatte, sich in den Widerspruch zu versenken und ihn auszuhalten. Er blieb zwar nicht darin, wie Unamuno meint, der ihn dieserhalb mit Pascal vergleicht; aber er blieb so lange darin, als nötig war, um ihn in seiner ganzen Grausamkeit zu erfassen, so lang als nötig war, um »den Kampf der Elemente, den Widerstreit der Gegensätze« im Gedanken voll auszutragen, und das war zuweilen zu lang, an der Kürze des Menschenlebens gemessen. Was Unamuno von Pascal sagt, daß seine Logik keine Dialektik, sondern eine Polemik war, gilt in einem gewissen Maße auch für Proudhon; was aber Unamuno weiter von Pascal sagt, daß er zwischen These und Antithese keine Synthese suchte, gilt für Proudhon in Wahrheit nicht. Er suchte keine Synthese im Hegelschen Sinn, keine Negation der Negation; er suchte, wie er 1844 in einem Brief sagt, »des résolutions synthétiques de toutes les contradictions«, und was damit eigentlich gemeint ist, ist, daß er den Weg suchte, den Ausweg aus dem ungemildert erkannten Widerspruch, aus den sozialen »Antinomien«, wie er sagte, indem er diesen Begriff aus der erkenntnistheoretischen Sphäre Kants in die soziologische versetzte. These und Antithese waren für ihn Kategorien, die sich nicht in verschiedenen historischen Epochen verkörpern, sondern koexistieren; er hatte von Hegel nur Formales, von dem Historiker Hegel aber fast nichts angenommen. Proudhon war (trotz aller historischen Exkurse) kein geschichtlicher, sondern ein sozialkritischer Denker; das war seine Stärke und seine Beschränkung. Die Erfassung des in der gegebenen sozialen Wirklichkeit erfaßbaren Widerspruches ist für ihn die erkenntnismäßige Voraussetzung für die Findung des Wegs. Darum stellt er die Tendenzen und die Gegentendenzen entwickelt nebeneinander und lehnt es ab, die eine der beiden Seiten zum Absoluten zu erheben. »Alle Ideen«, schreibt er in der »Philosophie des Fortschritts« (1851), »sind falsch, d. h. kontradiktorisch und unrationell, wenn man sie in einer ausschließlichen und absoluten Bedeutung faßt, oder wenn man sich von dieser Bedeutung hinreißen läßt«; jede Tendenz zur Ausschließlichkeit, zum Immobilismus ist eine Tendenz zum Untergang. Und wie keine geistigen, so dürfen auch keine materiellen Faktoren

als mit absoluter Notwendigkeit waltend angesehen werden. Proudhon glaubt weder an die blinde Vorsehung von unten, die aus den technisch-materiellen Wandlungen das Heil der Menschheit braut, noch an den freischwebenden Menschengeist, der absolut gültige Systeme ersinnt und den Menschen auferlegt. Er sieht den eigentlichen Weg der Menschheit in der Befreiung vom falschen Absolutheitsglauben, von der Herrschaft der Fatalität. »Der Mensch will nicht mehr, daß man ihn mechanisiere. Sein Streben geht nach der Defatalisation.« Daher komme auch »der allgemeine Widerwille gegen alle Utopien politischer Organisation und sozialen Glaubens«, worunter Proudhon (1858) Owen, Fourier und den Saint-Simonisten Enfantin, aber auch Auguste Comte anführt.

Kein geschichtliches Prinzip kann, so lehrt Proudhon, in einem gedanklichen System zureichend erfaßt werden, aber jedes bedarf der Deutung, jedes kann recht gedeutet und mißdeutet werden; und die Deutungen wirken auf den geschichtlichen Weg des Prinzips unmittelbar oder mittelbar ein. Dabei muß aber als erschwerend beachtet werden, daß in keiner Zeit ein einzelnes Prinzip alleinherrschend ist. »Alle Prinzipien«, schreibt Proudhon in seinem nachgelassenen Werk über Cäsarismus und Christentum, »sind in der Geschichte gleichzeitig wie in der Vernunft.« Sie haben nur zu verschiedenen Epochen verschiedene Stärke im Verhältnis zueinander. In der Zeit des Ringens eines Prinzips um die Hegemonie kommt es wesentlich darauf an, daß es in seinem echten Wesen und nicht in einer Verzerrung in das Bewußtsein der Menschen eingehe und auf ihren Willen einwirke. Das »soziale Zeitalter«, das sich mit der französischen Revolution angesagt hat – und dem freilich zunächst noch eine Übergangszeit, die »Ära der Verfassungen«, vorausgeht, wie die augusteische Epoche der christlichen vorausgeht: als eine Erneuerung, aber nicht eine in die Tiefe der Existenz reichende –, ist durch die Vormacht des ökonomischen Prinzips über die der Religion und der Regierung gekennzeichnet. Dieses Prinzip ist es, »das unter dem Namen des Sozialismus Europa mit einer neuen Revolution aufrührt, welche, nachdem sie die föderative Republik der zivilisierten Staaten erreicht haben wird, die Einheit und Solidarität der menschlichen Gattung auf der ganzen Fläche des Erdballs organisieren soll«. Es kommt heute wesentlich darauf an, das ökonomische Prinzip in seinem echten Wesen zu erfassen, um verhängnisvolle Kämpfe zwischen ihm und einer seinen Begriff usurpierenden Entstellung zu verhüten.

Proudhon hat wie gesagt die Entwicklungslinie des »utopistischen« Sozialismus nicht einfach fortgesetzt, sondern er hat von vorn angefangen, so aber, daß das Bisherige verarbeitet und neugestaltet erschien. Er setzt insbesondere nicht an dem Punkt an, wo Saint-Simon aufhörte,

sondern er stellt Saint-Simons Forderung nach einem auf der Wirtschaft
aufgebauten und durch ihre Gliederungen bestimmten Regime von neu-
em, in einer neuen, weiter umfassenden und zu größerer Tiefe der sozia-
len Wirklichkeit vordringenden Weise. Saint-Simon ging von der Reform
des Staates aus, Proudhon von der Wandlung der Gesellschaft. Eine echte
Neugestaltung der Gesellschaft kann nur von einer grundlegenden Än-
derung des Verhältnisses zwischen sozialer und politischer Ordnung aus
geschehen. Es kann nicht mehr um die Ersetzung einer politischen Ver-
fassung durch eine andere gehen, sondern an die Stelle der der Gesell-
schaft aufgepfropften politischen Verfassung muß ihre eigene treten.
»Die erste Ursache aller Unordnungen«, sagt Proudhon, »die die Gesell-
schaft heimsuchen, der Unterdrückung der Bürger und des Verfalls der
Nationen, besteht in der einzigen und hierarchischen Zentralisation der
öffentlichen Gewalten … es ist not so bald als möglich diesem ungeheu-
ren Parasitismus ein Ende zu machen«. Es wird uns nicht erklärt, seit
wann und warum dieses Anliegen so drängend geworden ist, aber wir
können dies leicht ergänzen, wenn wir uns zwei Dinge vergegenwärtigen.
Erstens: solange die Gesellschaft reich strukturiert war, solange sie sich
aus mannigfachen Gemeinschaften und Gemeinschaftsverbänden, beide
von starker Vitalität, aufbaute, war der Staat eine Mauer, die den Blick
beengt und die Schritte hemmt, innerhalb deren aber das spontane ge-
meinschaftliche Leben sich tummeln und sich formen kann; in dem
Maße, wie die Struktur verarmte, ist er zum Gefängnis geworden. Und
zweitens: ebendiese strukturarme Gesellschaft ist in der französischen
Revolution zum Selbstbewußtsein, zum Bewußtsein ihres Seins als Ge-
sellschaft in der Abhebung vom Staate erwacht und kann nun ihre Re-
strukturierung nur von der Beschränkung der gesellschaftsfremden Ord-
nung auf die von der Gesellschaft selber nicht zu leistenden Funktionen
erwarten, wogegen die eigentliche Führung der Geschäfte aus der arbei-
tenden Gesellschaft selber erwächst und sich ihre eigenen Organe schafft.
»Die Begrenzung der Aufgabe des Staates ist eine Frage von Leben und
Tod für die Freiheit, die kollektive und die individuelle.« Es wird hier
schon deutlich, daß der Grundgedanke Proudhons kein individualisti-
scher ist. Was er dem Staate entgegenhält, ist nicht das Individuum als
solches, sondern das Individuum im organischen Zusammenhang seiner
Gruppe, die Gruppe als freiwilliger Zusammenschluß der Individuen.
»Seit der Reformation, insbesondre seit der französischen Revolution,
ist ein neuer Geist über der Welt aufgegangen. Die Freiheit hat sich dem
Staat gegenübergestellt, und da ihre Idee schnell allgemein wurde, hat
man verstanden, daß sie nicht bloß die Sache des Individuums ist, daß
sie vielmehr auch in der Gruppe existieren muß.« In den frühen Schrif-

ten Proudhons überwiegt noch eine Art von Individualismus, doch weiß er schon: »Durch das Monopol hat das Menschengeschlecht den Erdball in Besitz genommen, durch die Assoziation wird sie völlig sein Herr werden.« Im Lauf von Proudhons Entwicklung aber tritt der Individualismus (bei aller Schonung des bäuerlichen Individualbesitzes) immer mehr zurück gegen eine Anschauung, in der das problematische Verhältnis zwischen Person und Gesamtheit durch die aus der Kraft der inneren Beziehungen lebendige und weitgehend autonome Gruppe – Gemeinde oder Genossenschaft – ausbalanciert wird. Ohne daß bei Proudhon der strukturalistische Gesichtspunkt als solcher zum Ausdruck gelangt, merken wir, daß er ihm immer näher kommt: sein Antizentralismus wird immer mehr zum Kommunalismus und Föderalismus (der freilich, wie er 1863 in einem Briefe schreibt, »dreißig Jahre in seinen Adern gekocht hat«), d. h. er wird immer strukturalistischer. Die hohe Zentralisation, schreibt er 1860, soll, »durch die föderalistischen Institutionen und die kommunalen Sitten ersetzt«, verschwinden. Beachtenswert ist hier die Verbindung der zu schaffenden neuen Einrichtungen, den »Institutionen«, und der zu erhaltenden Gemeinschaftsformen, der »Sitten«. Wie stark Proudhon den amorphen Charakter der heutigen Gesellschaftsordnung empfunden hat, erkennt man vielleicht am besten in seiner Stellungnahme zur Frage des allgemeinen Wahlrechts. »Das allgemeine Wahlrecht«, sagt er in der kleinen Schrift über »Die Lösung des sozialen Problems« (1848), »ist eine Art von Atomismus, durch den der Gesetzgeber, da er das Volk in der Einheit seiner Wesenheit nicht sprechen lassen kann, die Bürger auffordert, ihre Meinung pro Kopf, viritim, auszudrücken, ganz wie der epikureische Philosoph den Gedanken, den Willen, den Verstand durch Kombinationen von Atomen erklärt.« Das Wahlrecht bedarf, wie Proudhon in seiner Rede in der Nationalversammlung 1848 sagte, eines »Organisationsprinzips«. Dieses Prinzip kann nur auf der faktischen Gliederung der Gesellschaft begründet sein. »Die Erhaltung der natürlichen Gruppen«, schreibt Proudhon 1863, »ist von der größten Wichtigkeit für die Ausübung des Wahlvermögens: es ist dies eine wesentliche Vorbedingung des Votums. Ohne sie gibt es keine Ursprünglichkeit, keinen Freimut, keine klar hervortretende Bedeutung in den Stimmen … Die Zerstörung der natürlichen Gruppen in der Wahltätigkeit wäre die moralische Zerstörung der Nationalität selber, die Verneinung des Gedankens der Revolution.« Die amorphe Basierung der Wahlen »zielt auf nichts geringeres ab als darauf, das politische Leben in den Städten, Kommunen und Departements zu vernichten und durch diese Zerstörung aller munizipalen und regionalen Autonomie das allgemeine Wahlrecht in seiner Entwicklung aufzuhalten«. Der Körper der

Nation bildet dann nur noch ein Agglomerat von Molekülen, einen »Haufen Staub, den von außen ein ihm überlegener Gedanke, der zentrale Gedanke bewegt. Über lauter Suchen der Einheit haben wir die Einheit selber geopfert«. Erst als Ausdruck der faktischen Gliederung wird
5 das allgemeine Wahlrecht, das jetzt »die Erstickung des öffentlichen Gewissens, der Selbstmord der Souveränität des Volkes« ist, verständig, sittlich und revolutionär werden. Voraussetzung ist freilich, daß »das Gleichgewicht der Dienstzweige organisiert und die Privilegien aufgehoben« werden. Proudhon verkennt keineswegs, daß für den Föderalismus
10 »das wahre zu lösende Problem nicht das politische, sondern das wirtschaftliche« ist. »Was zu tun ist, um die Konföderation unzerstörbar zu machen«, sagt er, ist, das Wirtschaftsrecht »als Grundlage des föderativen Rechts und aller politischen Ordnung« zu erklären. Die Umbildung des Wirtschaftsrechts muß durch die Antwort auf zwei Fragen erfolgen, die
15 sich an die Genossenschaften der Arbeiter stellen: ob die Arbeit durch sich selber, wie jetzt das Kapital, die Unternehmungen kommanditieren und ob Besitz und Leitung der Unternehmungen kollektiv werden können. »Von der Antwort auf diese Fragen«, sagt Proudhon in dem merkwürdigen Buch »Handbuch des Börsenspekulanten« (1853), »hängt die
20 ganze Zukunft der Arbeiter ab. Ist die Antwort bejahend, dann öffnet sich der Menschheit eine neue Welt; ist sie verneinend, dann kann der Proletarier es sich gesagt sein lassen. Empfehle er sich Gott und der Kirche; in diesem Erdental gibt es für ihn keine Hoffnung.« Proudhons Entwurf der bejahenden Antwort ist der »Mutualismus« in seiner reifen Ge-
25 stalt. »Es gibt Mutualität, Gegenseitigkeit«, schreibt er, »wenn in einer Industrie alle Arbeiter, statt für einen Unternehmer zu arbeiten, der sie bezahlt und ihr Produkt behält, für einander arbeiten und so zu einem gemeinsamen Produkt zusammenwirken, dessen Gewinn sie untereinander teilen. Dehnt nun das Prinzip der Gegenseitigkeit, das die Arbeit
30 jeder Gruppe vereint, auf die Arbeitsgenossenschaften, als Einheiten gefaßt, aus, und ihr habt eine Form der Zivilisation geschaffen, die unter allen Gesichtspunkten, dem politischen, dem wirtschaftlichen, dem ästhetischen, sich völlig von den früheren Zivilisationen unterscheiden wird.« Dies ist Proudhons Lösung des Problems, das er so formuliert:
35 »Alle assoziiert und alle frei«. Damit dies aber sei, darf die Assoziation nicht zum auferlegten System werden; vielmehr sind die Menschen nur so weit in den »Arbeitergenossenschaften« als »Herden der Produktion« zu assoziieren, als (so schreibt Proudhon 1864) »die Ansprüche der Produktion, die Billigkeit der Produkte, die Bedürfnisse des Konsums, die
40 Sicherheit der Produzenten selbst es erfordern«. Indem sie sich solcherweise assoziieren, folgen die Arbeiter nur der »raison des choses« selbst

und deshalb »können sie, bis in den Schoß der Genossenschaft hinein, ihre Freiheit bewahren«. Weil er so dachte, mußte sich Proudhon 1848 gegen die von Louis Blanc (wie ähnlich später von Lassalle) geforderten, vom Staat zu finanzierenden »sozialen Werkstätten« wenden. Er sieht in ihnen nur eine neue Form der Zentralisation. Es würde dann, sagt er, eine Anzahl großer Assoziationen geben, »in denen die Arbeiterschaft einregimentiert und endgültig durch die Staatsräson der Brüderlichkeit verknechtet würde, wie sie es in diesem Augenblick durch die Staatsräson des Kapitals zu werden im Begriff ist. Was hätten die Freiheit, das allgemeine Glück, die Zivilisation gewonnen? Nichts. Wir hätten Ketten gewechselt, und die soziale Idee hätte keinen Schritt getan; wir wären immer noch unter der gleichen Willkürherrschaft, um nicht zu sagen unter dem gleichen ökonomischen Fatalismus.« Proudhon spricht hier die Erkenntnis aus, die wir zwanzig Jahre später in theoretischer Fassung in Gierkes großem Werk wiederfinden. »Nur die freie Assoziation«, sagt Gierke, »schafft Gemeinheiten, in welchen die wirtschaftliche Freiheit fortbesteht. Denn die aus der Initiative und Gestaltgebung ihrer Glieder hervorgehenden Organismen erhöhen zugleich mit dem neubegründeten Gemeinleben das Individualleben der Glieder.«

Der kommunistische Zentralismus erscheint Proudhon demgemäß als eine Abart des absolutistischen, zu einer ungeheuren, maschenlosen Vollständigkeit gesteigert. Dieses »diktatoriale, autoritäre, doktrinäre System geht von dem Grundsatz aus, das Individuum sei wesenhaft der Kollektivität untergeordnet; von ihr allein komme ihm sein Recht und sein Leben zu; der Bürger gehöre zum Staat wie das Kind zur Familie, er sei in seiner Gewalt und seinem Besitz, in manu, und schulde ihm Unterwerfung und Gehorsam in allen Dingen«. Wie es von hier aus zu begreifen ist, daß Marx (in einem für die Streitschrift bestimmten Satz, der aber nicht in sie aufgenommen worden ist) von Proudhon sagt, er sei »unfähig, die revolutionäre Bewegung zu verstehen«, so ist es von hier aus auch zu begreifen, daß Proudhon (in einer Tagebuchnotiz) Marx den »Bandwurm des Sozialismus« genannt hat. Im kommunistischen System soll das Gemeingut das Ende alles Besitzes, wie des persönlichen so auch des gemeindlichen und genossenschaftlichen, herbeiführen, die universale Assoziation alle Sonderassoziationen aufsaugen, die kollektive Freiheit alle korporativen, lokalen und privaten Freiheiten verschlingen. Das politische System des zentralistischen Kommunismus definiert Proudhon 1864 in denkwürdigen Worten: »Eine kompakte Demokratie, dem Anschein nach auf die Diktatur der Massen begründet, wo die Massen aber an Macht nicht mehr haben als nötig ist um die allgemeine Knechtschaft zu sichern, nach den folgenden Formeln und Grundsätzen, die

dem alten Absolutismus entliehen sind: Unteilbarkeit der öffentlichen Gewalt, absorbierende Zentralisation, systematische Zerstörung alles individuellen, korporativen und lokalen Gedankens, der als Spaltungserreger gilt, inquisitorische Polizei«. Proudhon meint, wir seien von 5 dem reinen zentralistischen Kommunismus, dem politischen und dem ökonomischen, nicht weit entfernt; aber er ist überzeugt, daß »nach einer letzten Krisis, auf den Anruf neuer Grundsätze, eine Bewegung in umgekehrter Richtung beginnen wird«.

Das (erst kurz vor Proudhons Tod vollendete) Buch, in dem diese 10 Worte stehen und dem er als einer Darlegung der »Idee der neuen Demokratie« eine besondere Wichtigkeit beimaß, das Buch »Von der politischen Fähigkeit der arbeitenden Klassen«, hat er, wie er sagt, unter der Inspiration des »Manifests der Sechzig« abgefaßt, der Wahlkundgebung einer größtenteils Proudhons Ideen nahestehenden Gruppe von Arbei- 15 tern (1861), des vierten in der Reihe der vier sozialistischen »Manifeste« (das erste ist das »Manifest der Gleichen« von Babeuf, das zweite das des Fourieristen Considérant, das dritte das »Kommunistische Manifest«) und dem ersten, das aus der Mitte des Proletariats selber hervorgegangen ist. In dieser Kundgebung, in der Proudhon ein »Erwachen des Sozialis- 20 mus« in Frankreich und eine »Offenbarung des korporativen Bewußtseins« in der Arbeiterklasse begrüßte, wird unter anderem die Errichtung einer chambre syndicale gefordert, aber nicht einer, die, wie in einer »seltsamen Verwirrung« manche vorgeschlagen hätten (hier kehrt die Konzeption Saint-Simons wieder), einer aus Arbeitgebern und Arbeitern 25 zusammengesetzten: »was wir verlangen, ist eine ausschließlich aus durch das allgemeine Wahlrecht gewählten Arbeitern zusammengesetzte Kammer, eine Kammer der Arbeit«. Diese Forderung legt für die Entwicklung des neuen sozialen Denkens von Saint-Simon zu Proudhon ein deutliches Zeugnis ab.

30 Auf dem Weg von der Konzeption der Reorganisation der Gesellschaft zur Konzeption ihrer Restrukturierung hat Proudhon den entscheidenden Schritt getan. »Industrielle Verfassung« bedeutet noch nicht Strukturierung, aber »Föderalismus« bedeutet sie.

Proudhon unterscheidet naturgemäß zwei Strukturarten, die inein- 35 andergreifen: die wirtschaftliche als Föderation der Werkgruppen, die er »agrar-industrielle Föderation« nennt, und die politische, die auf einer Dezentralisation der Macht, auf der Teilung der Gewalten, auf der Gewährung eines möglichst hohen Maßes der Souveränität an die Kommunen und die regionalen Verbände, auf der möglichst weitgehenden 40 Ersetzung der Bürokratie durch eine lockerere, direktere, sich von der natürlichen Gruppe aus aufbauende Führung der Geschäfte beruht. Die

»Verfassungswissenschaft« läßt sich nach Proudhon in drei Sätze zusammenfassen: es gilt »1. mäßige, verhältnismäßig souveräne Gruppen zu bilden und sie durch einen Akt der Föderation zu vereinen; 2. in jedem föderierten Staat die Regierung nach dem Gesetz der Trennung der Organe organisieren, das will sagen: innerhalb der öffentlichen Gewalt alles trennen, was getrennt werden kann, alles bestimmen, was bestimmt werden kann, unter verschiedene Organe oder Funktionäre alles verteilen, was getrennt und bestimmt worden ist, nichts in der Ungeteiltheit belassen, die öffentliche Verwaltung mit allen Bedingungen der Öffentlichkeit und der Kontrolle umgeben; 3. anstatt die föderierten Staaten oder provinzialen und munizipalen Behörden in einer Zentralbehörde aufgehen zu lassen, die Befugnisse dieser auf die einfache Aufgabe allgemeiner Initiative, gegenseitiger Garantie und Überwachung zu beschränken«. Das Leben der Gesellschaft vollzieht sich in dem Zusammenschluß von Personen zu Gruppen, von Gruppen zu Verbänden. »Ebenso wie mehrere Menschen, indem sie ihre Anstrengungen zusammentun, eine Kollektivkraft hervorbringen, die an Qualität und Intensität der Summe ihrer respektiven Kräfte überlegen ist, so erzeugen mehrere Werkgruppen, die in Tauschbeziehung untereinander gebracht werden, eine Mächtigkeit höherer Ordnung«, die speziell als »die soziale Macht« anzusehen ist. Mutualismus, Aufbau der Wirtschaft auf der Gegenseitigkeit der Dienste, und Föderalismus, Aufbau der politischen Ordnung auf der Verbrüderung der Gruppen, sind nur zwei Seiten derselben Struktur. »Durch die Gruppierung der individuellen Kräfte und die Wechselbeziehung der Gruppen gewinnt die ganze Nation körperliche Gestalt.« Und aus den Völkern konstituiert sich eine wirkliche Menschheit als eine Föderation von Föderationen.

Das Problem der Realisierung des Dezentralisationsgedankens hat Proudhon besonders in seiner »Theorie des Steuerwesens« (1861) behandelt. Er verkenne nicht, sagt er hier, daß die politische Zentralisation Vorteile bietet, aber sie koste viel. Sie leuchtet dem Volke ein, nicht bloß weil sie der kollektiven Eitelkeit schmeichelt, sondern auch weil »die Vernunft bei den Kindern und im Volk in allem die Einheit, die Einfachheit, die Gleichförmigkeit, die Identität, die Hierarchie, ebenso wie die Größe und die Masse sucht«, und darum ist die Zentralisation, nach deren Typus alle alten Reiche entstanden sind, ein wirksames Mittel der Disziplin geworden. »Das Volk liebt die einfachen Ideen und es hat recht. Unglücklicherweise ist diese Einfachheit, die es sucht, nur in den elementaren Dingen zu finden, und die Welt, die Gesellschaft, der Mensch sind aus unauflösbaren Elementen, aus gegensätzlichen Prinzipien und widerstrebenden Kräften zusammengesetzt. Organismus bedeutet Verwicklung, Vielheit

bedeutet Widerspruch, Entgegensetzung, Unabhängigkeit. Das zentrali-
stische System ist sehr schön an Größe, an Einfachheit und an Entwick-
lung; es mangelt ihm nur an einem: der Mensch gehört in ihm nicht
mehr sich selber, er fühlt sich darin nicht, er lebt nicht darin, er kommt
darin nicht in Betracht.« Aber die Idee und Forderung eines öffentlichen
Wesens, in dem der Mensch sich selber gehören, in dem er sich fühlen, in
dem er leben könnte, eines öffentlichen Wesens, das ihn als Menschen in
Betracht zieht, schwebt nicht in einer unverbindlichen Gedankensphäre,
sie ist mit Tatsachen und Tendenzen der sozialen Wirklichkeit im Bunde.
Im modernen Rechtsstaat »bedürfen die verschiedenen Gruppen für eine
Menge von Dingen keiner Befehlserteilung, sie sind fähig sich selber zu
regieren, ohne andere Inspiration als ihr Gewissen und ihre Vernunft«.
In jedem, nach den Grundsätzen des modernen Rechts organisierten
Staat vollzieht sich eine fortschreitende Minderung der Regierungs-
aktion, eine Dezentralisierung. Und eine entsprechende Entwicklung ist
auf der Seite der Wirtschaft zu erkennen. Die Entwicklung der Technik in
unserem Zeitalter (darauf weist Proudhon schon 1855 in seinem Buch
über die Reform des Eisenbahnwesens hin, aber es ist erst lange nach
seinem Tode, durch die Motorisierung des Verkehrs und die in Aussicht
stehende Elektrifizierung der Produktion, ganz aktuell geworden), ten-
diert dahin, die Zusammendrängung der Bevölkerung in den Groß-
städten unnötig zu machen; »die Auseinanderstreuung der Massen,
ebenso wie ihre Neueinteilung, beginnt«. Das politische Gewicht muß
allmählich von den Städten auf »die neuen landwirtschaftlichen und in-
dustriellen Gruppen« übergehen.

Proudhon ist aber keineswegs der Meinung, daß der Prozeß der De-
zentralisation auf den verschiedenen Gebieten bereits zur Reife gediehen
sei. Im Gegenteil: auf dem Gebiet der Politik sieht er in Bewußtsein und
Willen der Menschen eine gegenteilige Bewegung, die von schwerwie-
gender Bedeutung ist. »Ein Fieber der Zentralisation«, schreibt er 1861,
»durchzieht die Welt; man möchte sagen, die Menschen seien dessen
müde, was ihnen an Freiheit bleibt, und begehrten bloß es zu verlieren
… Ist es das Bedürfnis nach Autorität, das sich überall kundtut, der
Überdruß an der Unabhängigkeit, oder nur die Unfähigkeit sich selbst
zu regieren?« Gegen dieses »Fieber«, gegen diese schwere Erkrankung
des Menschengeistes, können nur die aufbauenden, restrukturierenden
Kräfte helfen, die in der Tiefe walten. Ihr Ausdruck ist »die Idee«, von
der Proudhon am Schluß einer politischen Schrift von 1863 sagt: »Diese
Idee besteht, schon geht sie um«, aber, damit sie die verwirklichende
Mächtigkeit gewinne, muß sie »aus den Eingeweiden der Situation her-
vorgehen«.

Damals, auf der Höhe seiner Erkenntnis, nahm Proudhon keineswegs mehr an, daß diese Situation nah bevorstehe. Wir wissen aus einigen seiner Briefe von 1860, wie er sich die nächste Zukunft vorstellte. »Man darf sich«, schreibt er, »nicht mehr täuschen. Europa ist der Ordnung und des Gedankens müde; es tritt in die Ära der brutalen Kraft, der Verachtung der Grundsätze.« Und im gleichen Brief: »Dann wird der Große Krieg der sechs großen Reiche gegeneinander beginnen.« Einige Monate danach: »Die Gemetzel werden kommen, und die Entkräftung, die auf diese Blutbäder folgen wird, wird entsetzlich sein. Wir werden das Werk des neuen Zeitalters nicht sehen, wir werden in der Nacht kämpfen; man muß sich darauf einrichten, dieses Leben ohne allzuviel Traurigkeit zu ertragen, indem wir unsere Pflicht tun. Helfen wir einander, rufen wir einander im Dunkel an, und jedesmal, wo sich die Gelegenheit dazu bietet, üben wir Gerechtigkeit.« Und schließlich: »Heute ist die Zivilisation wirklich in einer Krisis, für die man in der Geschichte nur eine einzige Analogie findet: das ist die Krisis, die das Kommen des Christentums bestimmte. Alle Überlieferungen sind verbraucht, alle Glaubenslehren abgeschafft; dagegen ist das neue Programm noch nicht *fertig*, ich will damit sagen, daß es nicht in das Bewußtsein der Massen eingegangen ist; daher, was ich die *Auflösung* nenne. Dies ist der grausamste Augenblick in der Existenz der Gesellschaften … Ich mache mir geringe Illusionen und erwarte nicht morgen in unserem Lande wie durch einen Zauberschlag die Freiheit wiedererstehen zu sehn … Nein, nein; der Verfall, und zwar für eine Zeitdauer, deren Ende ich nicht anzusetzen vermag und die nicht kürzer als eine oder zwei Generationen sein wird, das ist unser Los … Ich werde nur das Übel sehen, ich werde mitten in der Finsternis sterben.« Aber es kommt eben darauf an, »unsere Pflicht zu tun«. Im gleichen Jahr hatte er an den Historiker Michelet geschrieben: »Man kommt da nur heraus durch eine vollständige Revolution in den Ideen und in den Herzen. Wir arbeiten daran, Sie und ich, an der Revolution; das wird unsre Ehre vor der Nachwelt sein, wenn sie sich unser entsinnt.« Und acht Jahre vorher hatte er den Vorschlag eines Freundes, nach Amerika auszuwandern, so beantwortet: »Hier, sage ich Ihnen, unter dem Säbel Bonapartes, unter der Zuchtrute der Jesuiten und dem Kneifer der Polizei, ist es, wo wir an der Emanzipation des Menschengeschlechts zu arbeiten haben. Es gibt für uns keinen günstigeren Himmel, keine fruchtbarere Erde.«

Wie Saint-Simon, so hat, nur mit weit größerer Fülle und Bestimmtheit zugleich, Proudhon das Problem einer Restrukturierung der Gesellschaft in den Vordergrund gerückt, ohne es als solches zu behandeln. Und wie Saint-Simon die Frage nach den sozialen Einheiten, die als Zel-

len einer neuen Gesellschaft dienen könnten, nicht gestellt hat, so läßt auch Proudhon sie im wesentlichen offen, wiewohl er ihr viel näher kommt. Dort sind es Zeitgenossen, hier Nachfolger, die eben diese Frage zum Hauptgegenstand ihres Forschens und Planens machen.

5 Daß Proudhon sich mit ihr nicht intensiver befaßt hat, hat seinen Grund unter anderem in seinem Bedenken gegen die »Association« als von Staats wegen verordnetes uniformes Allheilmittel für alle Schäden der Gesellschaft, wie etwa Louis Blanc sie vorschlug: »soziale Werkstätten« wie in der Industrie so auch in der Landwirtschaft, vom Staate er-
10 richtet, finanziert und kontrolliert. Dabei muß beachtet werden, daß Louis Blancs Vorschläge – wenn nicht der Absicht, so doch dem Charakter nach – sozial-strukturelle sind: von der »Solidarität aller Arbeiter in derselben Werkstatt« schreitet er zur »Solidarität der Werkstätten in derselben Industrie« und hiervon zur »Solidarität der verschiedenen Indu-
15 strien« vor. Auch sieht er die landwirtschaftliche Genossenschaft auf der Grundlage einer Verbindung von Produktion und Konsum aufgebaut: »um für die Bedürfnisse aller zu sorgen«, sagt er in seiner »Organisation der Arbeit« (1839), »würde man die Produkte der Arbeit aller zusammenlegen«, eine Form, in der er die sofortige Möglichkeit einer »radika-
20 leren und vollständigeren« Anwendung des »Systems der brüderlichen Assoziation« erblickt. Proudhons Bedenken richteten sich wie gesagt gegen eine neue »Staatsräson«, also gegen die Uniformität, gegen die Ausschließlichkeit, gegen den Zwang. Die Genossenschaftsform schien ihm für die Industrie eher in Betracht zu kommen als für die Landwirtschaft,
25 wo es ihm um die Erhaltung des Bauerntums ging (bei allen Wandlungen seiner Gedanken und Vorschläge hielt er hier nur an dem einen Prinzip fest, daß den Boden rechtmäßig der besitzt, der ihn bebaut); und auch für die Industrie nur in den Zweigen, deren Art sie entsprach, und für bestimmte Funktionen. Er weigerte sich, eine Neuordnung der Gesellschaft
30 mit ihrer Uniformierung gleichzusetzen; Ordnung hieß für ihn gerechte Ordnung der Mannigfaltigkeit. Eduard Bernstein hat recht, wenn er sagt, Proudhon habe der wesentlich monopolistischen Genossenschaft bestritten, was er der mutualistischen Genossenschaft zuerkannte; Proudhon hatte eine tiefe Scheu vor allem »von oben« Kommenden, dem Volk Auf-
35 erlegten, mit Vorrechten Ausgestatteten. Im Zusammenhang damit aber fürchtete er das Wuchern neuer kollektiver Egoismen, denn diese schienen ihm gefährlicher als die individuellen. Er sah die Gefahr, die jeder Produktivgenossenschaft droht, die für den freien Markt produziert: daß sie vom Geist des Kapitalismus, der rücksichtslosen Ausnutzung
40 der Chancen und Konjunkturen, ergriffen wird. Die Bedenken waren schwerwiegend. Sie wurzelten in Proudhons Grundanschauung, die die

Gerechtigkeit, als welche die Freiheit und die Ordnung miteinander ver-
bindet und sie ausgleicht (es gibt nach ihm zwei Ideen, die Freiheit und
die Einheit oder Ordnung – »man muß sich damit bescheiden, mit allen
beiden zu leben indem man sie ausgleicht«: das Prinzip, das dies vermag,
heißt Gerechtigkeit), zum Kriterium eines echten Sozialismus macht.
Aber die von Proudhon verkündete Strukturform der kommenden
menschlichen Gesellschaft, die Strukturform, in der sich der Ausgleich
von Freiheit und Ordnung darstellt und die er Föderalismus nannte, for-
derte von ihm, daß er sich nicht bloß (was er tat) mit den großen Ein-
heiten befasse, die sich föderieren sollten, mit den Völkern, sondern auch
mit den kleinen, deren föderativen Zusammenschluß erst in Wahrheit
das Volk konstituieren würde. Diese Forderung hat Proudhon nicht er-
füllt. Er hätte sie nur erfüllen können, wenn er von ihr aus die Erwide-
rung auf seine eigenen Bedenken gesucht hätte, das heißt, wenn er sein
bestes Denken an das Problem gewandt hätte, wie Assoziation so zu för-
dern und zu ordnen sei, daß die in ihr ruhende Gefahr, wenn auch nicht
gebannt, so stark gemindert werde. Da er das nicht zulänglich getan hat,
so Wichtiges auch mit seinem Prinzip des Mutualismus in dieser Rich-
tung getan ist, finden wir bei ihm auf unsere Frage »Welche Einheiten
föderieren sich zu einer echten Volksordnung?« oder genauer »Wie müs-
sen die Einheiten beschaffen sein, damit sie sich zu einer echten Volks-
ordnung, zu einer neuen gerechten Gesellschaftsstruktur föderieren kön-
nen?« keine zureichende Antwort. Und so mangelt es Proudhons
Sozialismus an einem Wesentlichen. Denn wir müssen Zweifel daran he-
gen, ob die sozialen Einheiten, die bestehen, auch die, in denen alte Ge-
meinschaftsbildung fortdauert, sich noch so wie sie sind in Gerechtigkeit
zusammenzuschließen vermögen, ob neuentstehende dazu fähig sein
werden, wenn nicht schon in ihrer Entstehung ebendie Verbindung von
Freiheit und Ordnung als Antrieb und Formgebung waltet.

Kropotkin

Hier setzt Kropotkin ein. Geboren zu der Zeit – vor hundert Jahren –, als Proudhon eben seinen Kampf gegen das ungerechte Element im Privateigentum, gegen das Eigentum als »Diebstahl«, begonnen hatte, über- 5 nimmt er bewußt Proudhons Vermächtnis, um es auszubauen. Dabei simplifiziert er es, aber zum Teil auf eine fruchtbare und der Sache förderliche Weise. Er simplifiziert Proudhon, indem er die Schau der Widersprüche mildert, und das ist ein Verlust, aber zugleich indem er ihn ins Geschichtliche überträgt, und das ist ein Gewinn. Kropotkin ist kein Hi- 10 storiker, er ist, auch wenn er geschichtlich denkt, Sozialgeograph, ein Beschreiber von Zuständen auf der Erde; aber er denkt geschichtlich.

Kropotkin simplifiziert Proudhon zunächst, indem er an die Stelle der vielfältigen »sozialen Antinomien« den einfachen Gegensatz zwischen den Prinzipien des Kampfes ums Dasein und der gegenseitigen Hilfe 15 setzt. Diesen Gegensatz der Prinzipien unternimmt er biologisch, ethnologisch und historisch zu begründen. Historisch sieht er (am stärksten wohl von Kirejewskis von 1852 stammender Darstellung der historischen Dualität beeinflußt) sie sich einerseits in der Zwangsordnung des Staats, anderseits in den mannigfaltigen Assoziationsformen, der Mark- 20 genossenschaft, der Gemeinde, der Gilde, der Innung bis zu den modernen Genossenschaftsbildungen verdichten. In einer noch überspitzten, historisch ungenügend fundierten Formulierung (von 1894) spricht Kropotkin diesen Gegensatz so aus: »Der Staat ist ein historisches Wachstum, das sich im Leben aller Völker in einer bestimmten Epoche 25 langsam, nach und nach, an die Stelle der freien Konföderationen der Stämme, der Gemeinden, der Stammesverbände, der Dörfer und der Produzentengilden gesetzt und den Minderheiten eine furchtbare Unterstützung geliefert hat um die Masse zu verknechten – und dieses historische Wachstum und alles was sich daraus ableitet ist es wogegen wir 30 kämpfen.« Später (in dem Buch »Die moderne Wissenschaft und die Anarchie«, dessen vollständige französische Ausgabe 1913 erschien) hat Kropotkin eine richtigere, den Tatsachen der Geschichte gerechter werdende Formulierung gefunden. »Die ganze Geschichte unserer Zivilisation hindurch«, sagt er, »haben zwei entgegengesetzte Traditionen, zwei 35 Tendenzen einander gegenüber gestanden: die römische Tradition und die volkstümliche Tradition; die imperiale Tradition und die föderalistische Tradition; die autoritäre Tradition und die libertäre Tradition. Und wieder finden sich, am Vorabend der sozialen Revolution, diese beiden Traditionen von Angesicht zu Angesicht.« Hier ist (wohl unter dem Ein-

fluß Gierkes, der die zwei gegensätzlichen Prinzipien Herrschaft und freie Assoziation nennt) zusammen mit einer historischen Einsicht auch die angedeutet, daß der weltgeschichtliche Konflikt der beiden geistigen Mächte sich auch innerhalb der sozialen Bewegung fortsetzt: zwischen dem zentralistischen und dem föderalistischen Sozialismus. 5

Gewiß ist Kropotkins Staatsbegriff zu eng; es geht nicht an, den zentralistischen Staat mit dem Staat überhaupt zu identifizieren. Es gibt in der Geschichte nicht bloß den Staat als Klammer, die das Eigenwesen der kleinen Assoziationen erstickt, sondern auch den Staat als Rahmen, innerhalb dessen sie sich zusammenfügen, nicht bloß den »großen Leviathan«, dessen Autorität nach Hobbes auf dem »Schrecken« (terror) begründet ist, sondern auch die große Nährmutter, die die Kinder, die Gemeinden, fürsorgend am Busen hegt, nicht bloß die machina machinarum, die alles, was ihr angehört, zu mechanischen Bestandteilen eines Mechanismus macht, sondern auch die communitas communitatum, den Zusammenschluß der Gemeinschaften zur Gemeinschaft, innerhalb deren »ein eignes und selbständiges Gemeinleben der Gliedverbände« sich entfalten kann. Dagegen hat Kropotkin annähernd recht, wenn er die Entstehung des modernen zentralistischen Staates – den er irrtümlich als den Staat überhaupt bezeichnet – erst vom 16. Jahrhundert an datiert, als von der Zeit, in der »die Niederlage der freien Gemeinden« durch »die Vernichtung aller freien Verträge: der Dorfgemeinschaften, der Gesellenbünde, der Brüderschaften, der Eidgenossenschaften des Mittelalters« vollendet wurde. »Wir können mit einiger Sicherheit sagen«, schreibt der englische Rechtshistoriker Maitland, »daß am Ende des Mittelalters eine große Wandlung in den Gedanken der Menschen über die Gruppierungen der Menschen sich vollzog«. Nun »stand der absolute Staat dem absoluten Individuum gegenüber«. Nun »rangen«, wie Gierke sagt, »der souveräne Staat und das souveräne Individuum um die Grenzen ihrer naturrechtlichen Sphäre, alle Zwischenverbände dagegen wurden zu bloß positivrechtlichen und mehr oder minder willkürlichen Gebilden degradiert und endlich überhaupt zerrieben«. Zuletzt bleibt nichts als der souveräne Staat, der im Maße seiner Technisierung alles Lebendige aufzehrt. Dem »straff zentralisierten, mit dem höchsten Aufwand menschlicher Intelligenz gerüsteten, durch einen Griff am Schaltbrett zu leitenden Befehlsmechanismus« (so nennt Carl Schmitt, der geistreiche Interpret des Totalitarismus, den Leviathan) hält nichts Organisches stand. Wem nicht die Sicherung der Individuen – als zu welchem Zweck der Leviathan für unentbehrlich gehalten wird –, sondern die Erhaltung der Gemeinschaftssubstanz, die Erneuerung des Gemeinschaftslebens im Menschengeschlecht das Wichtigste ist, der muß

jede Lehre bekämpfen, die den Zentralismus verficht. »Es gibt keinen gefährlicheren Aberglauben«, sagt der Kirchenhistoriker Figgis, »als jenen politischen Atomismus, der Gesellschaften als solchen alle Macht bestreitet, aber der grandiosen Einheit des Staates eine absolut unbeschränkte Zuständigkeit über Leib, Seele und Geist zuschreibt. Das ist in der Tat ›der große Leviathan‹, aus kleinen Menschlein zusammengesetzt, wie auf der Titelseite von Hobbes' Buch, aber wir können keinen Grund erblicken das goldene Bild anzubeten.« Soweit Kropotkin nicht die Staatsordnung überhaupt, sondern den zentralistischen Staatsapparat bekämpft, hat er in der Wissenschaft starke Bundesgenossen. Wohl wird innerhalb der Wissenschaft gegen einen solchen »Pluralismus« geltend gemacht, daß der moderne Staat, insofern er nicht totalitär, sondern pluralistisch ist, als »ein Kompromißobjekt sozialer und wirtschaftlicher Machtgruppen, ein Agglomerat heterogener Faktoren, Parteien, Interessenverbände, Konzerne, Gewerkschaften, Kirchen usw.« erscheint (Carl Schmitt). Aber damit ist gegen einen sozialistischen Umbau des Staates zu einer Gemeinschaft von Gemeinschaften nichts ausgesagt, vorausgesetzt, daß die Gemeinschaften wirkliche Gemeinschaften sind; denn alle von Schmitt genannten Gruppenarten werden dann entweder nicht mehr sein oder etwas anderes sein als jetzt, und der Zusammenschluß der Gruppen wird kein Agglomerat, sondern, nach einem Wort Landauers, »ein Bund von Bünden« sein. Was an Zwangsordnung darin noch fortbestehen wird, wird nur noch Exponent des jeweiligen Entwicklungsstadiums des Menschen sein, nicht mehr Ausnutzung der menschlichen Unreife und der menschlichen Gegensätze. Gegensätze zwischen Individuen und zwischen Gruppen werden wohl nie aufhören und sollen es auch nicht; sie müssen ausgetragen werden; aber anstreben können und müssen wir einen Zustand, wo sich die Einzelkonflikte weder auf unbeteiligte große Gesamtheiten ausdehnen, noch zur Begründung zentralistisch-unbedingter Herrschaft verwenden lassen.

Wie in der mangelhaften Unterscheidung zwischen jeweils übermäßigem und rechtmäßigem, jeweils überflüssigem und notwendigem Staat, so ist auch in einem anderen Belang Kropotkins Blick, wiewohl er manche von Proudhon unbeachtet gebliebenen historischen Zusammenhänge erfaßt, noch nicht realistisch genug. Er sagt einmal, man würde seinem Lob der mittelalterlichen Kommune vielleicht vorwerfen, daß er ihre inneren Kämpfe vergesse; das tue er keinesfalls. Aber die Geschichte zeige, daß »diese Kämpfe die Bürgschaft selber des freien Lebens in der freien Stadt waren«, daß die Gemeinschaften durch sie wuchsen und sich verjüngten. Im Gegensatz zu den Kriegen der Staaten sei es in der Kommune »um die Eroberung und Erhaltung der Freiheit des Einzelnen, um

das föderative Prinzip, um das Recht sich zu vereinigen und zu handeln« gegangen, und daher seien »die Epochen der Konflikte, die in Freiheit ausgefochten wurden, ohne daß das Gewicht einer bestehenden Autorität in die eine Waagschale geworfen wurde, die Epochen der größten Entwicklung des Menschengeistes« gewesen. Das ist im wesentlichen 5 richtig, und doch ist ein entscheidender Punkt nicht hinlänglich erfaßt. Die Gefahr der kollektiven Selbstsucht, sowie die der Aufspaltung und Unterdrückung, ist in der autonomen Gemeinschaft, insbesondere sofern sie als Genossenschaft an der Produktion teilnimmt, verhältnismäßig kaum geringer als in der Nation oder in der Partei. Ein beredtes 10 Beispiel liefert die innere Entwicklung der »Berggemeinde«, d. h. der Produktionsgenossenschaft der Bergwerksarbeiter im deutschen Mittelalter. Max Weber hat in einer lehrreichen Darstellung gezeigt, daß in der ersten Epoche dieser Entwicklung eine zunehmende Appropriation des Bergwerks an die Arbeiter und eine zunehmende Expropriation der Besitzer 15 stattfand, daß die Genossenschaft zur Betriebsinhaberin wurde und den Gewinn unter tunlichster Einhaltung des Prinzips der Gleichheit verteilte; daß sodann aber eine Differenzierung in der Arbeiterschaft selber einsetzte: die infolge der steigenden Nachfrage Zuziehenden wurden nicht mehr in die Gemeinschaft aufgenommen, sie waren »Ungenossen«, 20 Lohnarbeiter; und der damit angehobene Zersetzungsprozeß schritt fort, bis rein kapitalistische Interessenten in den Personenkreis der Berggemeinde eindrangen und die Gewerkschaft schließlich zu einem Organ der kapitalistischen Ordnung wurde, das die Arbeiter anstellte. Wenn man heute (z. B. in Tawneys Buch »The Acquisitive Society«) Vorschläge 25 liest, wie die Arbeiter von Industrieunternehmungen die Besitzer »herausfrieren« können, indem sie sie durch eigne Führung der Produktion überflüssig machen, oder wie sie das Interesse der Eigentümer in einem solchen Grade einschränken können, daß diese zu bloßen Rentnern ohne Gewinnanteil und ohne Verantwortung werden, also eben das, was im 30 deutschen Bergbau vor sieben Jahrhunderten erreicht worden ist, dann tritt die historische Warnung uns an und gebietet uns, für die Einbauung von Hemmungen der kollektiven Selbstsucht im sozialen Neubau Sorge zu tragen. Kropotkin ist für diese Gefahr nicht blind; er weist z. B. einmal (»Mutual Aid«, 1902) darauf hin, daß die moderne kooperative Bewe- 35 gung, die in ihrem Ursprung wesentlich den Charakter der gegenseitigen Hilfe hatte, vielfach in einen »Aktienkapitals-Individualismus« ausgeartet ist und eine »kooperative Selbstsucht« züchtet.

Kropotkin hat mit völliger Klarheit erfaßt, worauf schon Proudhon hindeutete: daß ein sozialistisches Gemeinwesen nur auf der Grundlage 40 einer doppelten interkommunalen Verbindung, nämlich der Föderation

der Ortsgemeinden und der Föderation der Werkgemeinden, errichtet werden könne, die sich vielfältig miteinander verschränken und einander unterstützen, – wozu er zuweilen noch als drittes Prinzip die Gruppierung aus Wahlgemeinschaft hinzufügt. Das Bild der neuen Gesellschaft hat er am deutlichsten in seiner Autobiographie (1899) gezeichnet, an der Stelle, wo er von den Grundanschauungen der von Bakunin begründeten anarchistisch-kommunistischen »Jura-Föderation« erzählt, in der er 1877 und in den nächstfolgenden Jahren tätig war; aus den Akten der Jura-Föderation selbst ist uns freilich keine irgendwie damit vergleichbare Formulierung bekannt, und es ist anzunehmen, daß die von Bakunin nie anders als flüchtig entworfenen Gedanken sich erst im Lauf der Jahre, mit denen Proudhons verwachsend, in Kropotkins Geist zu dieser Reife ausgebildet haben. »Wir bemerkten«, schreibt er in der Autobiographie, »bei den zivilisierten Nationen den Keim einer neuen sozialen Form, welche die alte ersetzen soll … Diese Gesellschaft wird aus einer Menge von Genossenschaften zusammengesetzt sein, untereinander verbunden für alles was eine gemeinsame Bemühung erfordert: Föderation von Produzenten für alle Arten der Produktion, Gemeinden für den Konsum, Föderationen von Gemeinden miteinander und Föderationen der Gemeinden mit den Produktionsgruppen; schließlich noch ausgedehntere Gruppen, die ein ganzes Land oder sogar mehrere Länder umfangen, und aus Personen zusammengesetzt, die gemeinsam an der Befriedigung jener wirtschaftlichen, geistigen und künstlerischen Bedürfnisse arbeiten werden, welche nicht auf ein bestimmtes Territorium beschränkt sind. Alle diese Gruppen werden ihre Bemühungen durch ein gegenseitiges Einvernehmen vereinigen … Die persönliche Initiative wird ermutigt und jede Tendenz zur Uniformität und zur Zentralisation bekämpft werden. Überdies wird diese Gesellschaft nicht in bestimmten und unbeweglichen Formen erstarren, sondern wird sich unablässig wandeln, denn sie wird ein lebender Organismus sein, der stetig sich entwickelt.« Wie keine Gleichmachung, so auch keine endgültige Festlegung – das ist Kropotkins gesundes Grundgefühl. Anzustreben ist, wie er (1896) sagt, »die vollständigste Entwicklung der Individualität, verbunden mit der höchsten Entwicklung der freiwilligen Assoziation unter allen Aspekten, in allen möglichen Graden, für alle erdenkbaren Ziele: eine immer wechselnde Assoziation, die in sich die Elemente ihrer Dauer trägt und die Formen annimmt, welche in jedem Augenblick am besten dem vielfältigen Trachten aller entsprechen«. Und ergänzend betont Kropotkin noch 1913: »Wir stellen uns die Struktur der Gesellschaft als etwas vor, was niemals endgültig konstituiert ist.«

Eine solche Struktur bedeutet: im jeweils möglichen Höchstmaß die

soziale und politische Spontaneität des Volkes ins Werk zu ziehen. Diese Ordnung, die Kropotkin Kommunismus nennt (mit einem Namen, den die »Negation aller Freiheit«, die Proudhon bekämpfte, usurpiert) und die richtiger als föderalistischer Kommunalismus zu bezeichnen ist, »kann nicht auferlegt werden; sie könnte nicht leben, wenn nicht die stete, tägliche Mitwirkung aller sie erhielte. Sie würde in einer Atmosphäre von Amtsgewalt ersticken. Folgerichtigerweise kann sie nicht bestehen ohne einen ständigen Kontakt zwischen allen für die tausend und aber tausend gemeinsamen Angelegenheiten zu schaffen; sie kann nicht leben ohne das lokale, unabhängige Leben in den kleinsten Einheiten zu schaffen – der Gasse, dem Häuserblock, dem Bezirk, der Gemeinde«. Der Sozialismus »wird seine eigene Form von politischen Beziehungen finden müssen … Er wird in der einen oder anderen Weise volkstümlicher, dem *Forum* näher sein müssen als die parlamentarische Regierung. Er wird weniger von der Vertretung abhängen müssen, wird mehr self-government werden müssen«. Wir sehen hier besonders deutlich, daß Kropotkin letztlich nicht die Staatsordnung an sich, sondern nur die gegenwärtige in allen ihren Formen bekämpft, daß seine »Anarchie«, wie die Proudhons, in Wahrheit Akratie ist, nicht Regierungslosigkeit, sondern Herrschaftslosigkeit. »Die Anarchie«, hat Proudhon 1864 in einem Briefe geschrieben, »ist, wenn ich mich so ausdrücken darf, eine Regierungsform oder Verfassung, in der das Prinzip der Autorität, die Polizeieinrichtungen, die Verhütungs- und Niederhaltungsmaßnahmen, die Bürokratie, das Steuerwesen usw. auf ihren einfachsten Ausdruck, zurückgeführt sind.« Das ist im Grunde auch Kropotkins Ansicht. Wie die wichtigen Wörter »weniger (Vertretung)« und »mehr (self-government)« uns zeigen, weiß auch er, daß es für den echten Willen zur Restrukturierung der Gesellschaft nicht um die Handhabung eines abstrakten Prinzips gehen kann, sondern nur um die Richtung der Realisierung, um die jeweils den gegebenen Verhältnissen gemäß in dieser Richtung zu erreichende Demarkationslinie der Verwirklichung, die das jetzt und hier Gebotene, weil Erreichbare, bezeichnet. Er weiß, wie Ungeheures gewollt wird und wie tief es ins Innerste reicht: »alle Beziehungen zwischen Individuen und zwischen den Menschenhaufen sind zurechtzumachen«; aber er weiß auch, daß dies nur gelingen kann, wenn zugleich die soziale Spontaneität aufgerührt und ihr die Richtung gewiesen wird, sich auszuwirken.

Daß eine entscheidende Wandlung der Gesamtordnung nicht ohne Revolution erfolgen kann, ist für Kropotkin selbstverständlich. Das war es auch für Proudhon. Er wußte wohl, daß die gewaltige Aufgabe, die er – schon in dem von Marx als »kleinbürgerlich« bekämpften Buche – den

arbeitenden Klassen stellte, nämlich »aus den Eingeweiden des Volkes, aus den Tiefen der Arbeit eine größere Autorität, eine mächtigere Tatsache hervortreten zu lassen, die das Kapital und den Staat einbezieht und die sie unterwirft«, nicht ohne Revolution zu erfüllen ist. Er sah in den 5 Revolutionen, wie er 1848 in einem Trinkspruch auf die Revolution sagte, »die sukzessiven Kundgebungen der Gerechtigkeit in der Menschheit«, und der moderne Staat galt ihm als »dem Wesen seines Prinzips nach gegenrevolutionär«. Was er bestritt, war (in dem bekannten Brief an Marx), daß »keine Reform gegenwärtig ohne Handstreich möglich 10 sei« und daß wir »die revolutionäre Aktion als Mittel der sozialen Reform zu setzen hätten«. Aber er ahnte die Tragödie der Revolutionen, er bekam sie im Lauf der enttäuschenden Erfahrungen immer tiefer zu ahnen. Die Tragödie der Revolutionen: daß sie, auf das *positive* Ziel hin betrachtet, das Gegenteil des gerade von den ehrlichsten und leidenschaftlichsten 15 Revolutionären Herbeigesehnten zur Folge haben, wenn und weil das Angestrebte nicht schon vorrevolutionär so weit vorgebildet war, daß die revolutionäre Aktion ihm nur noch den vollen Entfaltungsraum zu erringen hat. Zwei Jahre vor seinem Tode spricht er es mit Bitterkeit aus: »Es ist der revolutionäre Kampf, der uns die Zentralisation gegeben 20 hat«. Diese Erkenntnis ist auch Kropotkin nicht fremd. Aber im wesentlichen glaubt er, es genüge, auf die revolutionäre Kraft erzieherisch einzuwirken, um zu verhüten, daß die Revolution in einen neuen, »ebenso schlimmen oder schlimmeren« Zentralismus ausgehe, und um zu ermöglichen, daß in der Revolution »das Volk – die Bauern und die städ- 25 tischen Arbeiter – selber die konstruktive, aufbauende Arbeit beginne«. »Es handelt sich für uns darum, die soziale Revolution durch den Kommunismus zu *inaugurieren.*« Kropotkin verkennt, wie Bakunin, die grundlegende Tatsache, daß im sozialen Bereich, im Gegensatz zum politischen, die Revolution keine schaffende, sondern eine lediglich aus- 30 lösende, freimachende und machtverleihende Kraft hat, d. h. daß sie nur das vollenden, nur das frei, mächtig und vollständig machen kann, was sich bereits im Schoße der vorrevolutionären Gesellschaft vorgebildet hat, daß, auf das soziale Werden betrachtet, die Stunde der Revolution nicht eine Stunde der Zeugung, sondern eine der Geburt ist, – wenn 35 eine Zeugung voranging.

Freilich gibt es in Kropotkins Lehre auch wesentliche Elemente, die auf die Bedeutsamkeit der vorrevolutionären Strukturierung hinweisen. Wie er in seinem Buch über die gegenseitige Hilfe die Reste alter Gemeinschaftsformen in unserer Gesellschaft und neben ihnen Beispiele gegen- 40 wärtiger, mehr oder weniger formloser Solidarität gezeigt hat, so hat er in dem Buch »Fields, Factories and Workshops« (1898, erweiterte Ausgabe

1912), rein von wirtschaftlichen und arbeitspsychologischen Voraussetzungen aus, einen gewichtigen Beitrag zum Bild einer neuen sozialen Einheit geliefert, die als eine Zelle für die Bereitung der neuen Gesellschaft mitten in der alten zu dienen geeignet ist. Er stellt hier der fortschreitenden Überspannung des Prinzips der Arbeitsteilung, der übermäßigen Spezialisierung das Prinzip einer Integration der Arbeit, der Verknüpfung einer intensiven Landwirtschaft mit einer dezentralisierten Industrie gegenüber; er entwirft das Bild eines auf Feld und Fabrik zugleich aufgebauten Dorfes, in dem *dieselben* Menschen abwechselnd dort und hier arbeiten, ohne daß dies irgendwie einen Rückschritt der Technik zu bedeuten brauchte, vielmehr im engen Zusammenhang mit der technischen Entwicklung, und doch so, daß der Mensch als Mensch zu seinem Recht kommt. Kropotkin weiß, daß in der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung eine solche Änderung nicht »vollständig durchgeführt« werden kann, und dennoch plant er nicht bloß für morgen, sondern auch für heute. Er betont, daß »jeder sozialistische Versuch, die gegenwärtigen Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit zu ändern, ein Fehlschlag sein wird, wenn er die Tendenz zu einer Integration nicht berücksichtigt«; aber er betont auch, daß die Zukunft, die er wünscht, »schon möglich, schon realisierbar« ist. Von da zur Forderung, mit der Restrukturierung der Gesellschaft unmittelbar zu beginnen, ist nur ein Schritt, freilich ein entscheidender.

Landauer

Landauers Schritt über Kropotkin hinaus besteht zunächst in einer schlichten Einsicht in das Wesen des Staates. Der Staat ist nicht, wie Kropotkin meint, eine Einrichtung, die man durch eine Revolution zerstört.
5 »Staat ist ein Verhältnis, ist eine Beziehung zwischen den Menschen, ist eine Art, wie die Menschen sich zueinander verhalten; und man zerstört ihn, indem man andre Beziehungen eingeht, indem man sich anders zueinander verhält.« Die Menschen stehen gegenwärtig zueinander in einem »staatlichen« Verhältnis, d. h. in einem, das die Zwangsordnung
10 des Staates notwendig macht und sich in ihr darstellt; also kann diese Ordnung nur in dem Maße überwunden werden, als dieses Verhältnis zwischen den Menschen durch ein anderes ersetzt wird. Dieses andere Verhältnis nennt Landauer »Volk«. »Es ist eine Verbindung zwischen den Menschen, die tatsächlich da ist, die aber noch nicht Verband und
15 Bund, noch nicht höherer Organismus geworden ist.« In dem Maße, als sich auf Grund des Produktions- und Zirkulationsprozesses die Menschen wieder zu Volk zusammenfinden, und »zu einem Organismus mit unzähligen Organen und Gliederungen« zusammenwachsen, wird der Sozialismus, der jetzt nur im Geist und im Wunsch einzelner, atomisier-
20 ter Menschen lebt, Wirklichkeit werden, – nicht im Staat, »sondern draußen, außerhalb des Staates«, und das heißt zunächst: neben dem Staat. Dieses Zusammenfinden aber bedeutet wie gesagt nicht Stiftung eines Neuen, sondern Aktualisierung und Neukonstituierung eines von je Vorhandenen, der Gemeinschaft, die es neben dem Staat faktisch gibt, wie-
25 wohl verschüttet und verwüstet. »Eines Tages wird man wissen, daß der Sozialismus nicht eine Erfindung von Neuem, sondern eine Entdeckung von Vorhandenem und Gewachsenem ist.« Weil es so ist, ist Sozialismus als Verwirklichung zu allen Zeiten möglich, wenn eine genügende Zahl Menschen ihn will. Nicht vom Stande der Technik hängt die Verwirk-
30 lichung ab, wiewohl der verwirklichte Sozialismus freilich je nach dem Stand der Technik anders aussehen, anders beginnen, anders weiter gehen wird; sie hängt von den Menschen, sie hängt von ihrem Geiste ab. »Der Sozialismus ist zu allen Zeiten möglich und zu allen Zeiten unmöglich; er ist möglich, wenn die rechten Menschen da sind, die ihn wollen,
35 das heißt tun; und er ist unmöglich, wenn die Menschen ihn nicht wollen oder ihn nur sogenannt wollen, aber nicht zu tun vermögen.«

Aus dieser Einsicht in die Beziehung zwischen Staat und Gemeinschaft ergibt sich einiges Wichtige. Wir sehen: es kann sich praktisch nicht um die abstrakte Alternative »Staat oder Nichtstaat« handeln. Das Prinzip

des Entweder – Oder ist wesentlich für die Stunden der echten Entscheidungen, der Person und der Gruppe; da ist alles Dazwischen, alles Vermittelnde unrein und verunreinigend, es wirkt trübend, verwirrend, behindernd. Aber dieses Prinzip wird selber zum Hindernis, wenn es in jedem gegebenen Stadium innerhalb der Ausführung der getroffenen Entscheidung nicht weniger gelten lassen will als das Absolute und das jetzt mögliche Maß entwertet. Ist der Staat ein Verhältnis, das man nur dadurch in Wahrheit zerstört, daß man ein anderes eingeht, so zerstört man es eben jeweils in dem Maße, in dem man ein anderes eingeht.

Wir müssen, um den Gegenstand voll zu erfassen, noch um einen Schritt weitergehen. »Staat« ist (worauf Landauer später einmal hingewiesen hat) ein *status*, ein Zustand. Die in einem gegebenen Zeitpunkt in einem gegebenen Raum zusammenlebenden Menschen sind nur bis zu einem gewissen Grade fähig, aus Freiwilligkeit rechtschaffen miteinander zu leben, aus Freiwilligkeit eine gerechte Ordnung zu wahren und von ihr aus die gemeinsamen Angelegenheiten zu verwalten. Die Linie, die jeweils diese Fähigkeit begrenzt, ist die jeweilige Grundlage des Staates; mit andern Worten: das Maß der jeweiligen Unfähigkeit zur freiwillig gerechten Ordnung bestimmt das Maß des rechtmäßigen Zwanges. Jedoch überschreitet jeweils der faktische Umfang des Staates mehr oder weniger, zumeist sehr stark, den, der in dieser Stunde aus dem Maß des rechtmäßigen Zwanges hervorgehen würde. Diese jeweilige Differenz zwischen dem »prinzipiellen« und dem faktischen Staat, die ich den Mehrstaat nenne, erklärt sich aus der geschichtlichen Tatsache, daß akkumulierte Macht nicht ohne Nötigung abdankt. Sie weigert sich, sich dem Steigen der Fähigkeit zur freiwilligen Ordnung anzupassen, solange sich die gesteigerte Fähigkeit nicht in einem hinreichend starken Druck auf die akkumulierte Macht äußert. Die prinzipielle Grundlage der Macht ist abgestorben, aber sie selbst stirbt nicht ab, wenn sie dazu nicht gezwungen wird. So kann das Tote über das Lebendige herrschen. »Sehen wir«, sagt Landauer einmal, »daß das, was unserm Geiste tot ist, über unseren Leib die lebendige Gewalt ausübt.« Die Aufgabe, die sich aus dieser Sachlage für den Sozialisten, d. h. für den auf Restrukturierung der Gesellschaft bedachten Menschen ergibt, ist, die faktische Grundlinie des Staates bis zur prinzipiellen zurückzudrängen. Dies aber ist es, was durch die Schaffung und Erneuerung echter organischer Struktur, durch Zusammenschluß der menschlichen Personen und Familien zu mannigfachen Gemeinden und der Gemeinden zu Bünden geschieht. Dieses Wachstum und nichts andres »zerstört« den Staat, indem es ihn verdrängt. Freilich immer nur den jeweils überflüssigen, unfundierten Teil des Staates; eine Aktion, die darüber hinausginge, wäre

unrechtmäßig und müßte fehlschlagen, weil es ihr, sowie sie die Grenze überschritte, an dem für das weitere erforderlichen aufbauenden Geiste fehlte. Wir treffen hier auf dieselbe Problematik, die schon Proudhon von einer anderen Seite her entdeckt und erkannt hat: Assoziation ohne zulänglichen, zulänglich vitalen Gemeingeist setzt nicht Gesellschaft an die Stelle von Staat, sie trägt Staat in sich, und was sie wirkt, kann nicht viel andres als Staat sein, d. h. Machtbetätigung und Expansionsdrang, getragen von Bürokratie.

Von Wichtigkeit ist aber auch, daß für Landauer wie gesagt die Aufrichtung von Gesellschaft »außen« und »neben« dem Staat im wesentlichen »eine Entdeckung von Vorhandenem und Gewachsenem ist«. Es gibt wirklich neben dem Staat eine Gemeinschaft, »nicht eine Summe isolierter Individualatome, sondern eine organische Zusammengehörigkeit, die sich aus vielfachen Gruppen wie zu einer Wölbung dehnen will«. Aber die Gemeinschaftswirklichkeit muß erweckt, muß aus der Tiefe heraufgeholt werden, wo sie unter der Kruste des Staates fortbesteht. Das kann nicht anders geschehen, als daß die Verkrustung der Menschen, die innere Verstaatung durchbrochen und das erweckt wird, was an Urwirklichkeit darunter schlummert. »Das ist die Aufgabe der Sozialisten und der durch sie herbeigerufenen, herbeigeführten Völkergeschehnisse: die Lockerung der Verhärtung in den Gemütern vorzubereiten, auf daß Verschüttetes wieder nach oben komme, auf daß wahrhaft Lebendiges, das jetzt völlig tot scheint, wieder hervorbreche oder emporwachse.« So erneute Menschen können die Gesellschaft erneuen; und da sie erfahren haben, daß es uralter Gemeinschaftsbestand ist, der sich in ihren Seelen als das Neue kundgetan hat, werden sie alles, was sich an echter Gemeinschaftsform erhalten hat, in den Neubau eingliedern. »Wahnsinn wäre es«, schrieb Landauer in einem Brief an eine Frau, die die Ehe abgeschafft sehen wollte, »die Formen des Bundes, die wenigen, die geblieben sind, auch noch ›abschaffen‹ zu wollen! *Form* brauchen wir, nicht Formlosigkeit. *Tradition* brauchen wir.« Wer nicht aus Willkür und vergeblich, sondern rechtmäßig und für die Zukunft baut, handelt aus innerem Zusammenhang mit uralter Überlieferung, die sich ihm anvertraut und ihn ermächtigt. Von hier wird deutlich, warum Landauer das »andre« Verhältnis, das der Mensch an Stelle des staatlichen eingehen kann, nicht mit einem neuen Namen bezeichnet, sondern »Volk« nennt. Zu diesem »Volk« gehört auch die innerste Wirklichkeit dessen, was Nation heißt, das also, was bleibt, wenn man die Verstaatung, die Politisierung ablöst: die Wesensgemeinschaft, Seinsgemeinsamkeit in der Vielheit. »Diese Ähnlichkeit, diese Gleichheit im Ungleichen, diese verbindende Eigenschaft zwischen den Volksgenos-

sen, dieser Gemeingeist ist eine Tatsächlichkeit. Überseht sie nicht, ihr Freien und Sozialisten; der Sozialismus, Freiheit und Gerechtigkeit, ist nur zu schaffen zwischen den von alters Zusammengehörigen, und nicht abstrakt wird ein Sozialismus hergestellt werden, sondern in konkreter Mannigfaltigkeit je nach den Völkerharmonien.« Hier ist der 5 wahre Zusammenhang zwischen Nation und Sozialismus aufgedeckt: die gegenseitige Nähe der Volksgenossen in Wesensart, Sprache, Überlieferungsgut, gemeinsamem Schicksalsgedächtnis ist fortdauernde Prädisposition zu gemeinschaftlicher Existenz, und erst im Aufbau dieser Existenz können sich die Völker von neuem konstituieren. »Rettung 10 kann nur bringen die Wiedergeburt der Völker aus dem Geist der Gemeinde.« Und auch die Gemeinde faßt Landauer ganz konkret in der, wenn auch nur noch rudimentär, in die Erscheinung tretenden Überlieferung alter Gemeinschaftsformen und der Möglichkeit, sie zu bewahren, zu erneuern und auszugestalten. »Jetzt und jederzeit wird der radi- 15 kale Umgestalter nichts anderes umzugestalten vorfinden, als was da ist. Und darum wird es jetzt und jederzeit gut sein, daß die Ortsgemeinden ihre Gemarkung besitzen: daß ein Teil das Gemeindeland, und andre Teile das Familiengut für Haus, Hof, Garten und Feld sind.« Dabei rechnet Landauer auch auf das Tiefengedächtnis gemeindlicher Einheiten. 20 »Vieles ist da, woran wir anschließen können, was auch an äußeren Gestalten lebendigen Geistes noch Leben bringt. Dorfgemeinden mit Resten alten Gemeindebesitzes, mit den Erinnerungen der Bauern und Landarbeiter an die ursprüngliche Gemarkung, die seit Jahrhunderten in Privatbesitz gegangen ist; Einrichtungen der Gemeinschaft für Feld- 25 arbeit und Handwerk.« Sozialist sein heißt in vitalem Zusammenhang mit allem Gemeingeist und Gemeinschaftsleben der Zeiten stehen, wachen, unbefangnen Blicks erforschen, was sich an deren Resten auch noch in der Tiefe unsrer gemeinschaftsfernen Zeit birgt, und, wo immer man es vermag, das, was man an neuen Formen entwirft, mit starken 30 Banden binden an das Dauernde. Es heißt aber auch: sich vor aller schematischen Weg-Tracierung hüten; zu wissen, daß im Leben des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft die gerade Linie zwischen zwei Punkten sich als die längste erweisen kann; zu verstehen, daß der wirkliche Weg zur sozialistischen Wirklichkeit sich nicht bloß aus dem, 35 was ich erkenne und was ich plane, sondern auch aus Unerkanntem und nicht zu Erkennendem, aus Unerwartetem und nicht zu Erwartendem ergibt; und in jeder Stunde, soweit man vermag, tätig danach zu leben. »Im einzelnen«, sagt Landauer 1907, »wissen wir ja nichts über unseren nächsten Weg; er kann über Rußland, er kann auch über Indien 40 führen. Nur das können wir wissen: daß unser Weg nicht über die Rich-

tungen und Kämpfe des Tages führt, sondern über Unbekanntes, Tiefbegrabenes und Plötzliches.«

Landauer hat einmal von Walt Whitman, dem Dichter der heroischen Demokratie, den er übersetzt hat, gesagt, er vereine gleich Proudhon, mit dem er in vielem geistig verbunden sei, konservativen und revolutionären Geist, Individualismus und Sozialismus. Das kann man auch von Landauer sagen. Was er im Sinne hat, ist letztlich revolutionäre Erhaltung: revolutionäre Auslese der erhaltungswerten, der zum Neubau taugenden Elemente sozialen Seins.

Dies vorausgesetzt, kann man Landauer, den Mann aus südwestdeutscher bürgerlicher jüdischer Familie, der unvergleichlich mehr als Marx den Proletariern und dem proletarischen Leben nahegekommen ist, nur als Revolutionär verstehen. Man hat seinen Vorschlägen für sozialistische Siedlung immer wieder von marxistischer Seite vorgeworfen, das heiße sich aus der Welt der menschlichen Ausbeutung und des unerbittlichen Kampfes gegen sie auf eine selige Insel zurückziehen, von der aus man dem ungeheuren Geschehen tatenlos zusieht. Es kann keinen falscheren Vorwurf geben. Alles, was Landauer dachte und plante, sprach und schrieb, und wenn es Shakespeare zum Gegenstand hatte oder die deutsche Mystik, und vollends alles, was er an zu bauender sozialistischer Wirklichkeit entwarf, war für ihn eingetaucht in den großen Glauben an die Revolution und den großen Willen zu ihr. »Wollen wir uns denn ins Glück zurückziehen?« schrieb er in einem Brief (1911). »Wollen wir denn unser Leben für uns? Wollen wir nicht vielmehr um der Völker willen das Mögliche tun und das Unmögliche begehren? Wollen wir nicht das Ganze, die Revolution?« Aber der über die Zeiten hingedehnte Befreiungskampf, den er Revolution nennt, kann erst dann seine Frucht tragen, wenn »der Geist über uns kommt, der nicht Revolution, sondern Regeneration heißt«; und innerhalb der langen Revolution erscheinen Landauer die einzelnen Revolutionen als ein Feuerbad des Geistes, wie denn eben Revolution ihrem letzten Sinn nach selber Regeneration ist. »In dem Feuer, der Hingerissenheit, der Brüderlichkeit dieser aggressiven Bewegungen«, schreibt Landauer in dem Buch »Die Revolution«, das er 1907 auf meine Aufforderung hin geschrieben hat, »erwacht immer wieder das Bild und das Gefühl der positiven Einung durch verbindende Eigenschaft, durch Liebe, die Kraft ist; und ohne diese vorübergehende Regeneration könnten wir nicht weiter leben und müßten versinken.« Aber es gilt unbeirrt zu erkennen: »Obzwar die Utopie ausschweifend schön ist, mehr freilich als in dem, was sie sagt, *wie* sie es sagt, ist doch, was die Revolution erreicht, eben ihr Ende, das sich von dem, was vorher war, nicht allzu sehr unterscheidet.« Die Kraft der Re-

volution liegt in der Rebellion und Negation, sie vermag die sozialen Probleme mit ihren politischen Mitteln nicht zu lösen. »Wenn eine Revolution aber gar«, so fährt Landauer, von der französischen sprechend fort, »in die fürchterliche Lage kommt wie diese, daß ringsum Feinde sind, innen und außen, dann müssen die noch lebendigen Kräfte der Negation und Destruktion sich nach innen, gegen sich selbst schlagen; der Fanatismus und die Leidenschaft wird zum Mißtrauen und bald zur Blutgier oder wenigstens zur Gleichgültigkeit gegen die zugefügten Schrecken des Tötens; und bald wird der Schrecken durchs Töten die einzige Möglichkeit der Machthaber des Tages, ihr Provisorium zu halten.« So geschah es (das schrieb Landauer zehn Jahre später über die gleiche Revolution aus der gleichen Erkenntnis), »daß die innigsten Vertreter der Revolution in ihren reinsten Stunden, gleichviel in welches Lager sie schließlich von den tobenden Wogen geworfen wurden, glaubten und wollten, sie solle die Menschheit zu einer Wiedergeburt führen; daß es aber nicht dazu kam und sie zugleich sich gegenseitig daran hemmten und einander die Schuld beimaßen, weil die Revolution sich mit dem Krieg, mit der Gewalttat, mit der Befehlsorganisation und autoritären Unterdrückung, mit der Politik verband«. Zwischen beiden Äußerungen, an der Schwelle des ersten Weltkriegs, im Juli 1914, drückt Landauer dieselbe kritische Einsicht in einer besonders aktuellen Form aus. »Geben wir uns keinem Zweifel hin«, schreibt er, »es steht heutigentags in allen Ländern so, daß die revolutionären Erregungen schließlich, wenn's zu den Ergebnissen kommt, nur der nationalkapitalistischen Machterweiterung gedient haben, die Imperialismus heißt: daß die revolutionären Erregungen, auch wenn sie ursprünglich sozialistisch gefärbt waren, doch mit Leichtigkeit von irgendeinem Napoleon, Cavour oder Bismarck in den Strom der Politik geleitet werden, weil alle diese Insurrektionen tatsächlich nur Mittel politischer Revolution oder nationalen Krieges, aber gar nicht Mittel des sozialistischen Umschwungs sein können, weil die Sozialisten sich in Wahrheit als Romantiker der Mittel ihrer Feinde bedienen und Mittel zur Verwirklichung des neuen Volks und der neuen Menschheit nicht üben und nicht kennen.« Schon 1907 aber hatte Landauer, auf Proudhon fußend, die Folgerung aus dieser Erkenntnis gezogen. »Es wird die Zeit kommen«, schreibt er, »wo man klarer sieht als heute, was der größte aller Sozialisten, Proudhon, in unvergleichlichen, wiewohl heute vergessenen Worten erklärt hat: daß die soziale Revolution mit der politischen gar keine Ähnlichkeit hat, daß sie allerdings ohne vielerlei politische Revolution nicht lebendig werden und bleiben kann, daß sie aber ein friedlicher Aufbau, ein Organisieren aus neuem Geiste und zu neuem Geiste und nichts weiter ist.«

Und ferner: »Doch ist es so, wie Gottfried Keller gesagt hat: Der Freiheit letzter Sieg wird trocken sein. Politische Revolutionen werden den Boden frei machen, im wörtlichen und in jedem Betracht; aber zugleich werden die Institutionen bereitet sein, in denen der Bund der wirtschaftenden Gesellschaften leben kann, der dazu bestimmt ist, den Geist auszulösen, der hinter dem Staate gefangen sitzt.« Diese Bereitung aber, die wirkliche »Umwandlung der Gesellschaft kann nur in Liebe, in Arbeit, in Stille kommen«. Es ist also offenbar, daß der Geist, der »ausgelöst« werden soll, in einem für die Bereitung zureichenden Maße schon in den Menschen lebendig sein muß, damit sie die Institutionen bereiten und die Revolution als Freimachung des Bodens für sie vollziehen. Wieder beruft sich Landauer auf Proudhon. In der revolutionären Epoche von 1848 hat er den Revolutionären gesagt: »Ihr Revolutionäre, wenn ihr das tut, vollbringt ihr großen Umschwung.« Enttäuscht, hat er hernach anderes zu tun gehabt, als die Worte der Revolution zu wiederholen. »Alles hat seine Zeit; und jede Zeit nach der Revolution ist eine Zeit vor der Revolution für alle, deren Leben nicht in dem großen Moment der Vergangenheit geblieben ist. Proudhon hat weiter gelebt, obwohl er an mehr als einer Wunde blutete; er hat sich jetzt gefragt: wenn ihr das tut, habe ich gesagt, aber warum haben sie es nicht getan? Er hat die Antwort gefunden und hat sie in all seinen späteren Werken niedergelegt, die Antwort, die in unserer Sprache heißt: weil der Geist gefehlt hat.«

Wieder haben wir Landauer eine wesentliche Klärung im Verhältnis zu Kropotkin zu verdanken. Damit die politische Revolution der sozialen dienen kann, tut dreierlei not. Erstens: die Revolutionäre müssen festen Willens sein, für das vorhandene Gemeinschaftsgut den Boden freizumachen und es darauf zu einem Bund der Gesellschaften auszubauen. Zweitens: Gemeinschaftsgut muß in Institutionen so bereitet sein, daß es nach Freimachung des Bodens so ausgebaut werden kann. Und drittens: die Bereitung muß im echten Gemeinschaftsgeist geschehen.

Dieses Dritte, den »Geist«, hat keiner der früheren Sozialisten in seiner Bedeutung für das neue soziale Werden so tief erkannt wie Landauer. Man muß sich nur vergegenwärtigen, was er damit meint, – unter der Voraussetzung freilich, daß man die geistige Wirklichkeit nicht als Produkt und Spiegelung der materiellen verstehen zu können glaubt, als bloßes »Bewußtsein«, das von einem in den wirtschaftlich-technischen Verhältnissen erfaßbaren »Sein« bestimmt wird, sondern in ihr ein Sein eigner Art erkennt, das mit dem sozialen Sein in enger Wechselwirkung steht, ohne deshalb in irgend einem Punkte von diesem aus zureichend erklärt werden zu können.

»Eine Stufe großer Kultur«, sagt Landauer, »wird da erreicht, wo mannigfaltige Gesellschaftsgebilde, die ausschließlich sind und selbständig nebeneinander bestehen, allesamt von einem einheitlichen Geist erfüllt sind, der nicht in diesen Gebilden wohnt, nicht aus ihnen hervorgegangen ist, sondern als eine Selbständigkeit und wie etwas Selbstverständliches über ihnen waltet. Anders gesagt: eine Stufe großer Kultur kommt da zustande, wo die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Organisationsformen und überindividuellen Gebilde nicht ein äußeres Band der Gewalt ist, sondern ein in den Individuen wohnender, über die irdisch-materiellen Interessen hinaus weisender Geist.« Als Beispiel führt Landauer das christliche Mittelalter an (in der Tat in der Geschichte des Abendlands die einzige Epoche, die sich in dieser Hinsicht mit den großen Kulturen des Orients vergleichen läßt). Er sieht es nicht als repräsentiert durch diese oder jene Formen des Gemeinschaftslebens, wie die Markgenossenschaft des Dorfs, die Gilden, Zünfte und Brüderschaften der Stände, die Städtebünde, ebensowenig wie durch das Feudalsystem, durch Kirchen und Klöster, durch Ritterbünde, sondern gekennzeichnet ist es erst durch diese »Gesamtheit von Selbständigkeiten, die sich gegenseitig durchdrangen« zu einer »Gesellschaft von Gesellschaften«. Was all die mannigfach differenzierten Gestaltungen vereinbarte und »nach einer höheren Einheit zu wie in die Höhe band, zu einer Pyramide, deren Spitze nicht Herrschaft und unsichtbar in den Lüften war, das war der Geist, der aus den Charakteren und Seelen der Individuen her in all diese Gebilde einströmte und von ihnen verstärkt wieder in die Menschen zurückströmte«. Kann man diesem Gemeingeist rufen in einer Zeit wie die unsere, »einer Zeit der Geistlosigkeit und damit der Gewalt, einer Zeit der Geistlosigkeit und darum des mächtig gespannten Geistes einzelner Individuen, einer Zeit des Individualismus und darum der Atomisierung und der entwurzelten und zu Staub gewordenen Massen, einer Zeit ohne Geist und darum ohne Wahrheit?« Es ist »eine Zeit des Verfalls und darum des Übergangs«. Weil sie es ist, wird in ihr und gerade in ihr der Geist beschworen, daß er erscheine; solche Beschwörungen sind die Revolutionen. Was ihm aber die Stätte bereitet, ist die Verwirklichung. »Wie die Markgenossenschaften und so viele Institutionen der Schichtung und Einung schon vor dem Geiste da waren, der sie dann erfüllte und erst zu dem machte, was sie der christlichen Zeit bedeuteten, und wie eine Art Gehen schon da ist, ehe die Beine werden, und wie dieses Gehen die Beine erst baut und bildet, so wird es nicht der Geist sein, der uns auf den Weg schickt, sondern unser Weg ist es, der ihn in uns zum Erstehen bringt.« Dieser Weg aber geht dahin, »daß solche Menschen, die zur Einsicht und zur inneren Unmöglichkeit, so weiter zu leben, ge-

kommen sind, sich in Bünden zusammenschließen und die Arbeit in den Dienst ihres Verbrauchs stellen. In Siedlungen, in Genossenschaften, unter Entbehrungen«. Der Geist, der sich in diesen Personen regt, treibt sie auf ihren gemeinsamen Weg, auf diesem Weg und auf ihm allein kann er sich zu neuem Gemeingeist wandeln. »Wir Sozialisten wollen dem Geiste die Natur und die Wirklichkeit geben, auf daß er als verbindender Geist die Menschen zu ihrer Gemeinsamkeit führe. Wir Sozialisten wollen den Geist sinnlich und leibhaft machen, wir wollen ihn ans Werk lassen, und wir werden gerade dadurch die Sinne und das Erdenleben vergeistigen.« Damit das aber geschehe, muß das Feuer des Geistes in den Siedlungen sorgsam gehütet werden, daß es nicht verlösche. Nur durch den lebendigen Geist sind sie Verwirklichung, ohne ihn ein Trugbild. Lebt aber der Geist in ihnen, dann kann er von ihnen aus in die Welt wehen und in all die Anstalten der Kooperation und Assoziation einziehen, die ohne ihn leere Gehäuse, Zweckeinrichtungen ohne Ziel sind. »Wir wollen die Genossenschaften, welche sozialistische Form ohne Geist sind, wir wollen die Gewerkschaften, welche Tapferkeit ohne Ziel sind, zum Sozialismus, zu großen Versuchen bringen.« Sozialismus, sagt Landauer (1915), ist »der Versuch, das Mitleben der Menschen zur Bindung in Freiheit aus gemeinsamem Geiste, das heißt zur Religion bringen«. Das ist wohl die einzige Stelle, wo dieser Mann, der stets alle religiöse Symbolik unserer Zeit und all ihr religiöses Bekenntnis ablehnte, das Wort »Religion« in diesem positiven und verbindlichen Sinne ausspricht – es ausspricht als den Ausdruck für das, was er ersehnt: Bindung in Freiheit aus gemeinsamem Geiste.

Darauf soll nicht gewartet, das soll »versucht«, es soll damit *begonnen* werden. Landauer, der nach dem Gemeingeist trachtet, weiß, daß es für diesen keine Stätte gibt ohne Erde, d.h. daß es für ihn eine nur in dem Maße gibt, als der Boden wieder zum Träger gemeinschaftlichen Lebens und gemeinschaftlichen Werkes von Menschen wird. »Der Kampf des Sozialismus ist ein Kampf um den Boden.« Damit aber die große Umwälzung in den Bodenbesitzverhältnissen komme – so heißt es in den zwölf Artikeln des von Landauer begründeten Sozialistischen Bundes –, »müssen die arbeitenden Menschen erst auf Grund der Einrichtungen des Gemeingeistes, der das sozialistische Kapital ist, so viel von sozialistischer Wirklichkeit schaffen und vorbildlich zeigen, wie ihnen jeweils nach Maßgabe ihrer Zahl und Energie möglich ist«. Damit *kann* begonnen werden. »Nichts kann die vereinigten Konsumenten hindern, für sich selber mit Hilfe ihres gegenseitigen Kredits zu arbeiten, sich Fabriken, Werkstätten, Häuser zu bauen und Boden zu erwerben; nichts, wenn sie nur wollen und beginnen.« Das ist das Bild der Gemeinde als

»Grundform« der neuen Gesellschaft, das Landauer vorschwebt, das Bild des sozialistischen Dorfes. »Das sozialistische Dorf, mit Werkstätten und Dorffabriken«, sagt Landauer (1909) in Fortführung des Gedankens Kropotkins, »mit Wiesen und Äckern und Gärten, mit Großvieh und Kleinvieh und Federvieh – ihr Großstadtproletarier, gewöhnt euch an den Gedanken, so fremd und seltsam er euch im Anfang auch anmuten mag, daß das der einzige Anfang eines Wirklichkeitssozialismus ist, der übriggeblieben ist.« Von diesem scheinbar so Geringen, davon, ob es ersteht oder nicht, hängt es in wesentlichem Maße ab, ob die Revolution etwas vorfinden wird, dem sie Raum und Macht zu erkämpfen hat – und das zu schaffen die revolutionäre Stunde selber unfähig wäre. Davon aber, ob sie so etwas vorfindet und ihm das volle Wachstum sichert, hängt es in wesentlichem Maße ab, ob außer dem politischen Ertrag auch sozialistische Frucht auf ihren Feldern reifen wird.

Wenn es also keinen anderen Anfang und Kern des Zukünftigen gibt, als was Menschen jetzt und hier, unter der Herrschaft des Kapitalismus, mit ihrem Leben miteinander, mit Gemeinschaft des Lebens, aufgerichtet auf der Grundlage einer Gemeinschaft von Produktion und Konsum, trotz Mühen, Nöten und Enttäuschungen zustandebringen, so ist Landauer doch fern davon, das so Entstehende für die endgültige Form der Verwirklichung zu halten. Wie Proudhon und Kropotkin, so glaubt auch er an keine Festlegung des sozialistischen Verlangens auf ein von heutigen Menschen Erträumtes und Erschautes, Ersonnenes und Geplantes. Landauer erkennt wohl »das Seltsame, daß dieser notgedrungene Beginn des Sozialismus der Wenigen, die Siedlung, mehrere Ähnlichkeit mit dem harten und mühsamen Kommunismus primitiver Wirtschaft hat«. Aber »die Hauptsache« ist für ihn, »daß wir diesen kommunismusähnlichen Zustand nicht als Ideal wollen, sondern um des Sozialismus willen als eine Notwendigkeit, als ein Anfangsstadium akzeptieren, weil wir die Beginnenden sind.« Von da aus soll der Weg »so schnell wie möglich« zu einer Gesellschaft führen, in deren nur in allgemeinen Umrissen entworfenem Bild Landauer die Ideen Proudhons und Kropotkins verschmilzt: einer »Gesellschaft des gleichheitlichen Tausches«, die »auf dem Grunde der Gemeinde, der Landgemeinde, welche Landwirtschaft und Industrie vereinigt«, ruht. Aber auch darin erblickt Landauer keineswegs das absolute Ziel, nur was zunächst erstrebt werden kann: »so weit sehen wir in die Zukunft«. Aller echte Sozialismus ist relativ. »Der Kommunismus geht aufs Absolute aus und kann zu ihm freilich keinen anderen Beginn finden als den des Worts. Denn absolut, losgelöst auch von aller Wirklichkeit, sind nur die Worte.«

Sozialismus kann nie etwas Absolutes sein. Sozialismus ist das jeweili-

ge Werden von Menschengemeinschaft im Menschengeschlecht, im Maße und in der Gestalt dessen, was jeweils, in jeweils gegebenen Bedingungen, gewollt und getan werden kann. Allem Verwirklichten droht die Erstarrung; das heute glühend Lebendige kann morgen verkrusten und
5 übermächtig geworden das morgen aufwärts Drängende niederhalten. »Überall, wo Kultur und Freiheit vereint wohnen sollen, müssen die verschiedenen Bindungen der Ordnung sich gegenseitig ergänzen, und muß die bestimmte Gebundenheit das Prinzip der Auflösung in sich tragen … In einer Zeit echter Kultur trägt zum Beispiel die Ordnung des Privat-
10 besitzes als revolutionäres, auflösendes und neu ordnendes Prinzip die Einrichtung der Seisachtheia oder des Jobeljahres in sich.« Echter Sozialismus wacht über der Kraft zur Erneuerung. »Keinerlei endgültige Sicherheitsvorkehrungen fürs tausendjährige Reich oder die Ewigkeit sollen hergestellt werden, sondern eine große und umfassende Ausglei-
15 chung und die Schaffung des Willens, diesen Ausgleich periodisch zu wiederholen … ›Da sollst du die Posaune blasen lassen durch all euer Land!‹ Die Stimme des Geistes ist die Posaune … Der Aufruhr als Verfassung, die Umgestaltung und Umwälzung als ein für allemal vorgesehene Regel, die Ordnung durch den Geist als Vorsatz; das war das
20 Große und Heilige an dieser mosaischen Gesellschaftsordnung. Das brauchen wir wieder: eine Neuregelung und Umwälzung durch den Geist, der nicht Dinge und Einrichtungen endgültig festsetzen, sondern *der sich selbst als permanent erklären wird*. Die Revolution muß ein Zubehör unsrer Gesellschaftsordnung, muß die Grundlegung unsrer Ver-
25 fassung werden.«

Versuche

Mit der gleichen einfachen Methode wie die frühen Sozialisten als »utopisch«, hat man die zwei großen Wellen der genossenschaftlichen Bewegung, die um 1830 und um 1848 den besten Teil des arbeitenden Volkes in England und Frankreich aufrührten, als »romantisch« abgestempelt, und mit nicht größerer Berechtigung, sofern unter diesem Begriff die Traumhaftigkeit und Wirklichkeitsferne einer Lebensanschauung zu verstehen ist. Ausdruck der tiefgreifenden Krisen, die die Mechanisierung der modernen Wirtschaft begleiteten, waren sie nicht minder als die politischen Bewegungen: der Chartismus in England, die zwei Revolutionen in Frankreich. Aber zum Unterschied von diesen, die eine Änderung der Verfassung und der Machtordnung anstrebten, wollten sie mit der Schaffung einer sozialen Wirklichkeit beginnen, ohne die keine Änderung der Rechtsverhältnisse zur Verwirklichung des Sozialismus führen kann. Man hat ihnen vorgeworfen, daß sie den Anteil des Menschen an der Umgestaltung zu hoch, den der Verhältnisse zu gering bemaßen; aber es gibt keinen anderen Weg, das Maß der Möglichkeiten des Menschen in einer gegebenen Situation zu erfahren, als ihm, um diese zu ändern, das Außergewöhnliche abzufordern. Gewiß, die »heroischen« Formen des Genossenschaftswesens haben ihren Mitgliedern eine Treue und Opferbereitschaft zugetraut, die sie, jedenfalls auf die Dauer, nicht zu leisten vermochten; aber damit ist keinesfalls entschieden worden, daß Treue und Opferbereitschaft zwar in den Ausnahmezeiten politischer Umwälzungen, nicht aber im Alltag des wirtschaftlichen Lebens in zureichendem Maße zu finden sein können. Es ist unschwer darüber zu spotten, daß die Initiatoren der heroischen Genossenschaftsbewegung »den idealen Menschen an die Stelle des realen gesetzt« hätten; aber der »reale« Mensch nähert sich dem »idealen« gerade dann, wenn man ihm die Erfüllung von Aufgaben zumutet, denen er bisher nicht gewachsen war oder sich nicht gewachsen glaubte – nicht für das Individuum allein ist es wahr, daß es »mit seinen höheren Zwecken wächst« oder vielmehr zu wachsen befähigt ist. Und letztlich kommt es auf das Ziel an, Zielbewußtsein und Zielwillen. Die heroische Epoche der modernen Genossenschaft hat die Wandlung der Gesellschaft vor sich gesehen, die apparatmäßige sieht im wesentlichen nur noch den wirtschaftlichen Erfolg der einzelnen genossenschaftlichen Unternehmung vor sich; die erste ist gescheitert, aber damit ist über Ziel und Weg noch nicht das Urteil gesprochen, die zweite hat große Erfolge zu verzeichnen, aber wie Etappen auf dem Weg zum Ziel nehmen sie sich wahrhaftig nicht aus. Ein Vorkämpfer des

bürokratisierten Genossenschaftswesens drückt sich so über das ursprüngliche aus: »Geben wir unsre ganze Achtung und Bewunderung diesen Demütigen und diesen Gläubigen, die die lodernde Flamme der sozialen Überzeugung geleitet hat … Aber erkennen wir an, daß der Heroismus nicht ein Seelenzustand ist, der für sich geeignet wäre, zu den wirtschaftlichen Erfolgen zu führen.« Wohl, aber erkennen wir auch an, daß die wirtschaftlichen Erfolge nicht eine Errungenschaft sind, die für sich geeignet wäre, zur Restrukturierung der menschlichen Gesellschaft zu führen.

Setzen wir für die drei Hauptarten der Kooperation (wenn wir von den Kreditgenossenschaften absehen) – Konsumgenossenschaft, Produktivgenossenschaft, Vollgenossenschaft auf dem Grunde der Vereinigung von Produktion und Konsum – einige Daten aus beiden Bewegungsepochen nebeneinander. Epoche um 1830: 1827 die erste englische Konsumgenossenschaft im modernen Sinn, unter dem Einfluß der Ideen Dr. William Kings begründet, 1832 die erste französische Produktivgenossenschaft, nach den Plänen von Buchez errichtet, zwischen beiden die Siedlungsexperimente Owens und seiner Anhänger, das amerikanische und die englischen. Epoche um 1848: erst die Konsumgenossenschaft der Weber von Rochdale, dann Louis Blancs »nationale Werkstätten« und Verwandtes, endlich als Satyrspiel das tragikomische »Icaria«-Unternehmen Cabets (der ein *wirklicher* Utopiker im negativen Sinn, ein sozialer Konstrukteur ohne eigentliches Verständnis der menschlichen Fundamente war) über dem Ufer des Mississippi. Es soll hier über sie, als über Versuche zur Verwirklichung des »utopischen« Sozialismus, nur so weit geredet werden, als es von der Absicht dieses Buches aus erforderlich erscheint.

King und Buchez waren beide Ärzte und beide, im Gegensatz zu Owen, der den Kampf gegen die Religion als eine Hauptaufgabe seines Lebens betrieb, gläubige Christen, jener Protestant, dieser Katholik. Das ist nicht ohne Bedeutung. Für Owen war der Sozialismus eine Frucht der Vernunft, für King und Buchez die Realisierung der Lehren des Christentums im Bereich des öffentlichen Lebens. Beide hielten, wie Buchez sagt, den Augenblick für gekommen, die Lehren des Christentums »in soziale Institutionen zu verwandeln«. Dieses religiöse Grundgefühl wirkte bei beiden tief auf die Gesamthaltung ein, bei King, der den Quäkern nahestand und mit ihnen zusammenarbeitete, auch auf den Ton seiner Worte: überall spüren wir hier die konkrete, unmittelbare, aus dem Innersten kommende Sorge um den Mitmenschen, dessen Seele und Leben.

Mit Recht hat man King in unserer Zeit, als man ihn aus der Vergessenheit hervorholte, den ersten und größten englischen Genossen-

schaftstheoretiker genannt. Er hatte aber überdies die Gabe des sachlichen, das Wesen dessen wovon er sprach für alle aufschließenden Wortes. Ich kenne in der gesamten Literatur über Kooperation nichts, was so den Eindruck des Volkstümlichen und Klassischen zugleich erweckt wie die 28 kleinen Hefte der Zeitschrift »The Cooperator«, die King von 1828 bis 1830 zur Belehrung der für seine Ideen tätigen Menschen schrieb und herausgab. Dabei hat er eine Tiefe und Klarheit zugleich der sozialistischen Erkenntnis wie – mit Ausnahme des wissenschaftlicher, aber auch abstrakter denkenden William Thompson – keiner seiner Zeitgenossen. Er geht von der Arbeit aus als »der Wurzel des Baums, zu welchem Umfang auch er erwachsen möge«. Die Arbeit ist »in diesem Sinne alles«. Die arbeitenden Klassen »haben das Monopol dieses Artikels«. Keine Kraft kann sie seiner berauben, denn alle Macht ist »nichts weiter als die Macht, die Arbeit der arbeitenden Klassen zu lenken«. Was ihnen fehlt, ist Kapital, d. h. Verfügung über die Maschinen und die Möglichkeit, sich selber zu erhalten, während sie daran arbeiten. Aber »alles Kapital ist aus Arbeit gemacht«, und es ist »nichts in sich selbst«, es muß sich wieder mit Arbeit vereinigen, um produktiv zu sein. Diese Vereinigung vollzieht es jetzt dadurch, daß es den Arbeiter »kauft und verkauft wie ein Tier«. Die wahre Vereinigung, den »natürlichen Bund«, können die arbeitenden Klassen selber herbeiführen, sie wissen es nur nicht. Sie können es aber nur, wenn sie sich zusammentun, kooperieren, gemeinsames Kapital bilden, unabhängig werden. King nimmt den schon vor ihm von Thompson geäußerten Gedanken der Kooperation als die Produktionsform der Arbeit mit Leidenschaft auf. »Sobald die Arbeiter sich auf dem Grunde der Arbeit statt auf dem Grund des Kapitals vereinigen, werden sie den Staub in manchen Richtungen aufwirbeln; und es ist zu wetten, daß der Staub manche von den Unternehmern blind machen wird.« Wenn die Arbeiter sich zusammentun, können sie die Werkzeuge, die sie brauchen, die Maschinen, erwerben und selber in ihren Genossenschaften das Subjekt der Produktion werden. Sie können aber auch den Boden erwerben. King spricht es deutlich aus, daß er in der Konsumgenossenschaft nur einen Anfang sieht, daß sein Ziel wie das Thompsons die Vollgenossenschaft ist. Sobald sie über hinreichendes Kapital verfügt, kann die »Gesellschaft«, d. h. die Konsumgenossenschaft, »Land erwerben, darauf leben, es selber bebauen, beliebige Erzeugnisse herstellen, und so all ihre Bedürfnisse an Nahrung, Kleidung und Häusern befriedigen. Die Gesellschaft wird dann eine Gemeinschaft (community) genannt werden.« King ruft auch die Gewerkschaften auf, aus ihren Ersparnissen Land zu kaufen und darauf ihre erwerbslosen Mitglieder in vor allem für den eigenen Bedarf produzierenden Gemein-

schaften anzusiedeln. Diese Gemeinschaften werden nicht mehr bloß bestimmte Interessen und Funktionen der Genossen umfassen, sondern ihr Leben, soweit sie es gemeinsam leben wollen und können. Aber die Lebensgemeinschaft soll, wenn sie sich auch erst in der Vollgenossenschaft zu vollständiger Wirklichkeit entfalten kann, doch ihrer seelischen Disposition nach schon in der Beziehung der Mitglieder der Konsumgenossenschaft zueinander existieren. King denkt dabei nicht bloß an eine unpersönliche Solidarität, sondern an einen, zwar im allgemeinen latent bleibenden, aber sich jeweils zu aktualisieren bereiten persönlichen Zusammenhang, eine »Sympathie«, die »mit neuen Energien wirkt und sich gelegentlich sogar zur Begeisterung steigern kann«. Daher dürfen nur Mitglieder zugelassen werden, die solchen Zusammenhangs fähig sind. Das Grundgesetz der Kooperation ist für King die Herstellung echter Beziehungen zwischen Mensch und Mensch. »Wenn jemand in eine kooperative Gesellschaft eintritt, tritt er in eine neue Beziehung zu seinen Mitmenschen ein; und diese Beziehung wird sogleich der Gegenstand jeglicher Sanktion, sowohl der sittlichen als der religiösen.« Daß diese ideale, diese »heroische« Forderung in der Folgezeit, mit zunehmender Mitgliederzahl der Konsumgenossenschaft, mit ihrer zunehmenden Technisierung und Bürokratisierung, nicht aufrechtzuerhalten war, ist selbstverständlich; aber die Unzulänglichkeit dieser Teilgenossenschaft, vom Gesichtspunkt einer Restrukturierung der Gesellschaft aus betrachtet, hängt damit zusammen.

Als William King 1830 die Herausgabe des »Cooperator« einstellte, waren unter dem Einfluß seiner Lehren 300 Gesellschaften entstanden, die sich aber zumeist nicht lange am Leben erhielten, »aus Mangel an Einheit und tätigem Zusammenwirken unter den Mitgliedern«, und dem unter ihnen herrschenden »Geist der Selbstsucht«, wie einer der Führer schon auf dem Kongreß von 1832 sagte. Die entscheidende Entwicklung der auf dem Konsum begründeten Kooperativen begann erst 1844, als in der Stadt Rochdale eine kleine Schar von Flanellwebern und Vertretern anderer Gewerbe zusammenkam, um in der schweren Industriekrise, die wieder über England hereingebrochen war, kurz nach dem Scheitern eines Streiks, einander zu fragen: »Was können wir tun, um uns aus dem Elend zu retten?« Es gab etliche unter ihnen, die meinten, jeder müsse bei sich selber beginnen, und das ist stets und unter allen Umständen richtig, denn ohne dies kann nichts geraten, man muß nur eben wissen, daß es lediglich ein Teil von dem ist, was man zu tun hat, wiewohl ein bedeutender Teil; und weil sie das nicht wußten, schlugen sie vor, man solle dem Alkoholgenuß entsagen, und damit vermochten sie freilich die Genossen nicht zu überzeugen (wie wichtig diesen dennoch

der Vorschlag erschien, ist daraus zu ersehen, daß hernach in den Satzungen der »Redlichen Pioniere von Rochdale« unter den Aufgaben der Genossenschaft die Errichtung eines Abstinentenhotels angeführt wird). Und wieder waren da welche, der auf Verfassungsänderung und Machteroberung ausgehenden chartistischen Bewegung Angehörende, die beantragten, man solle sich der politischen Aktion anschließen, um der Arbeiterschaft den ihr zukommenden Anteil an der Gesetzgebung zu erkämpfen; aber die Bewegung hatte ihren Höhepunkt überschritten, und man hatte gelernt, daß auch der politische Kampf zwar notwendig ist, aber nicht genügt. Von den Anhängern Owens, die unter den Versammelten waren, erklärten einige, in England gebe es für sie keine Hoffnung mehr, sie müßten auswandern und sich in der Fremde ein neues Leben bauen (wobei sie vielleicht an die Möglichkeit neuer Siedlungsversuche in Amerika dachten); aber auch das wurde abgelehnt, denn die Empfindung herrschte vor: »tun« heißt *hier* tun, heißt vor der Krise nicht flüchten, sondern sie mit den eigenen Kräften bestehen. Diese Kräfte waren freilich gering, aber einige der Weber, die in einem gewissen Maße mit den Lehren William Kings vertraut waren, wiesen darauf hin, daß man die Kräfte zusammenlegen konnte und dann war vielleicht doch eine Kraft da, mit der sich etwas ausrichten ließ. So beschlossen sie denn zu »kooperieren«.

Die Aufgaben, die die Genossenschaft sich setzte, waren zum Teil sehr weit gesteckt, ohne daß man deshalb die Verfasser der Satzungen einer überkühnen Phantasie zeihen dürfte. Diese Aufgaben bauen sich in drei Stufen auf. Die erste, die Konsumgenossenschaft, wird als etwas sofort zu Organisierendes behandelt. Die zweite, der Bereich der Produktivgenossenschaft, der das gemeinsame Bauen von Häusern für die Mitglieder, das gemeinsame Erzeugen von Waren und das gemeinsame Bebauen von Ländereien durch erwerbslose Genossen umfaßt, wird zwar ebenfalls für eine unferne Zeit in Aussicht genommen, aber offenbar noch nicht für die nächste Zukunft. Die dritte Stufe, die Siedlungsgenossenschaft, wird durch den Vermerk »so bald als tunlich« noch weiter abgerückt: »so bald als tunlich soll die Gesellschaft daran gehen, die Kräfte der Produktion, der Verteilung, der Erziehung und der Regierung zu ordnen, oder mit anderen Worten, eine sich selbst erhaltende Siedlung vereinigter Interessen zu begründen oder anderen Gesellschaften in der Begründung solcher Siedlungen beizustehn.« Es ist erstaunlich, wie hier die praktische Intuition der Flanellweber von Rochdale die wesentlichen drei Bereiche der Kooperation erfaßt hat. In dem ersten, der Konsumgenossenschaft, haben sie durch ihre einfachen und wirksamen Methoden (unter denen besonders die Gewinnverteilung unter den Mitgliedern nach

der verhältnismäßigen Höhe der Einkäufe sich als werbekräftig erwies) Bahnbrechendes geleistet. In das Gebiet der Produktion haben sie mit wachsendem Erfolg einige Vorstöße unternommen, besonders im Getreidemahlen, sodann aber auch in dem zunächst liegenden Bezirk der 5 Spinnerei und Weberei; doch ist es für die (noch zu besprechende) Problematik der genossenschaftlichen Tätigkeit im Teilgebiet der Produktion charakteristisch, daß in der von den Redlichen Pionieren erbauten Dampfspinnerei nur etwa die Hälfte der Arbeiter Mitglieder der Genossenschaft, also »Aktionäre« waren, und daß diese alsbald das Prinzip 10 durchsetzten, die Arbeit mit ihrem Lohn abzufinden, den Gewinn aber ausschließlich auf die Aktionäre zu verteilen, »als Unternehmer und Eigentümer des Geschäfts«, wie der bedeutende Kooperationist Viktor Aimé Huber, der Rochdale in dessen Frühzeit wiederholt besuchte, in seiner Monographie über die Pioniere bemerkt. An eine Verwirklichung 15 der dritten, der größten und entscheidenden Aufgabe, der Produktion und Konsum verschmelzenden Siedlungsgenossenschaft, sind die Pioniere nicht herangetreten.

Ein Moment in der Institution von Rochdale verdient noch besondere Beachtung. Das ist die Kooperation von Kooperativen, die Zusammen- 20 arbeit mehrerer kooperativer Gruppen und Anstalten, die von den Pionieren und später im Anschluß an sie unternommen worden ist. »Das Prinzip des Föderalismus«, sagt hierzu der rumänische Forscher Mladenatz in seiner »Geschichte der kooperativen Lehren«, in offenbarer Anlehnung an Proudhon, »geht auf natürliche Weise aus der Idee selber hervor, 25 die die Grundlage des kooperativen Systems ist. Wie die kooperative Gesellschaft Personen verbindet, um gewisse Bedürfnisse gemeinsam zu befriedigen, so verbinden sich verschiedene kooperative Zellen, indem sie das Prinzip der Solidarität anwenden, miteinander, um gemeinsam gewisse Funktionen auszuüben, insbesondere die der Versorgung und der 30 Produktion.« Wir finden hier das Urprinzip der Restrukturierung der Gesellschaft wieder, obzwar freilich die Konsumvereine als solche, als Genossenschaften, die nur bestimmte Interessen von Menschen, nicht aber die Lebenseinheiten dieser Menschen selber vereinigen, nicht geeignet erscheinen, Zellen einer neuen Struktur abzugeben.

35 Die moderne Konsumgenossenschaft, die eine so große Realität in dem wirtschaftlichen Leben unserer Zeit geworden ist, ist aus den Ideen des »utopischen« Sozialismus hervorgegangen. In William Kings Plänen ist die Tendenz deutlich erkennbar, zu der großen sozialistischen Wirklichkeit durch die Schaffung kleiner sozialistischer Wirklichkeiten zu ge- 40 langen, die sich stetig erweitern und zusammenschließen. Aber King erkannte zugleich, bereits mit großer Klarheit die technisch-wirtschaftliche

Umwälzung, die in seiner Zeit angehoben hatte. Er erkannte die zentrale Bedeutung der Maschine und bejahte sie; er verwarf alle Maschinenstürmerei als »Tollheit und Verbrechen«. Aber er erkannte auch dies, daß die Erfinder, die Arbeiter sind, sich selber und ihre Genossen durch ihre »wunderbaren Erfindungen« zugrunde richten, weil sie sie »an ihre Herren verkaufen, damit sie *gegen* sie selber arbeiten, statt sie in ihren eigenen Händen zu behalten, damit sie *mit* ihnen arbeiten«. Dazu ist es freilich not, daß das arbeitende Volk sich kooperativ in seinen Genossenschaften konstituiere. »Die Arbeiter haben Scharfsinn genug, um alle Maschinerei der Welt zu machen, aber sie haben noch nicht genug Scharfsinn gehabt, um sie für sie selber arbeiten zu lassen. Dieser Scharfsinn wird nicht viel länger schlummernd bleiben.« Die genossenschaftliche Organisation des Konsums ist somit für King nur eine Etappe zur genossenschaftlichen Organisation der Produktion, aber auch diese ist nur eine Etappe zum genossenschaftlichen Aufbau des Gesamtlebens.

In dem Jahrhundert seit ihren Anfängen hat die Konsumgenossenschaft sich einen erheblichen Teil der zivilisierten Menschheit erobert, aber die Hoffnungen, die King auf ihre innere Entwicklung setzte, haben sich bisher nicht erfüllt. Wohl haben sich Konsumvereine vielerorten, zum Teil in sehr großem Umfange, der Produktion für den Eigenbedarf zugewendet, insbesondere in Großbritannien, wo die zwei vereinigten riesenhaften Großverkaufsgesellschaften, von denen die englische »Europas größtes Handelsunternehmen« genannt worden ist, einen großen Bodenbesitz bewirtschaften und bedeutende Industrien kommanditieren (ohne übrigens ihre Arbeiter am Gewinn zu beteiligen); wohl besteht, wie Fritz Naphtali mit Recht hervorhebt, die Tendenz, immer tiefer in die Produktion in der Richtung zur Urproduktion einzudringen. Aber einer organischen Verknüpfung von Produktion und Konsum in einer umfassenden Gemeinschaftsform ist man damit kaum näher gekommen, obgleich wir schon beachtenswerte Beispiele dafür haben, daß große Konsumvereine oder ihre Verbände für einzelne Produktionszweige Produktivgenossenschaften organisieren oder bestehende sich angliedern; das ist nur technische Organisation, nicht Durchführung eines echten kooperativen Gedankens. Und ebensowenig hat der Zusammenschluß der lokalen Vereine, wo er einen großen Umfang angenommen hat, einen echten föderativen Charakter gewahrt; die kleinen Genossenschaften haben sich in diesen Fällen zumeist, wie schon vor einigen Jahrzehnten berichtet worden ist, aus selbständigen Herden der sozialen Solidarität in bloße Mitgliederschaften, und ihre Läden in bloße Filialen der Gesamtorganisation verwandelt. Die technisch-wirtschaftlichen Vorzüge dieser

Zentralisation sind selbstverständlich; das Bedenkliche ist, daß hier keine Kraft da war, die jeweils so viel Autonomie der Einzelgenossenschaften zu retten suchte, als sich mit den technisch-wirtschaftlichen Erfordernissen vereinbaren ließ, wiewohl man freilich bereits hier und da, z. B. in der
5 Schweiz, der fortschreitenden »Entseelung«, ja Entsubstantialisierung der Genossenschaft durch eine planmäßige Dezentralisation entgegenzuwirken sucht. Zumeist ist der Betrieb der großen kooperativen Institutionen dem der kapitalistischen immer ähnlicher geworden, und das Prinzip der Bürokratie hat in sehr vielen Fällen das der Freiwilligkeit,
10 einst als das kostbarste und unentbehrlichste Gut der kooperativen Bewegung gepriesen, völlig verdrängt. Dies ist besonders deutlich in Ländern, wo die Konsumentenverbände in zunehmendem Maße mit Staat und Gemeinden zusammengewirkt haben, und Charles Gide hatte gewiß nicht unrecht, als er an die Fabel von dem als Hirt verkleideten Wolf
15 erinnerte und die Befürchtung äußerte, anstatt den Staat zu kooperatisieren würde man dazu gelangen, die Kooperative zu etatisieren. Der Geist der Solidarität aber kann nur in dem Maße wahrhaft lebendig bleiben, als sich lebendiger Zusammenhang zwischen den menschlichen Personen erhält. Ferdinand Tönnies meinte einmal, durch den Übergang der Kon-
20 sumvereine zu gemeinschaftlichem Einkauf und sodann zur Produktion ihres eigenen Bedarfs seien »die Grundlagen einer wirtschaftlichen Organisation hergestellt, die in offenbarem Gegensatz zur bestehenden Gesellschaftsordnung steht«, der *Idee* nach sei damit »die kapitalistische Welt aus den Angeln gehoben«. Aber aus diesem Zustand »der Idee
25 nach« kann ein Zustand der Wirklichkeit nach nicht werden, solang die Seinsformen des Kapitalismus die kooperative Tätigkeit durchdringen.

Buchez, der bald nach King in Frankreich die Begründung von Kooperativen der Produktion plant und anregt, ist im Grunde ebenfalls ein »utopischer« Sozialist. »Die kommunistische Reform, die sich auf-
30 drängt«, schreibt er 1831 in seiner Zeitschrift »L'Européen«, »soll sich durch die *Assoziation* der Arbeiter vollziehen.« Für Buchez, der, wiewohl gläubiger Katholik, durch die Schule des Saint-Simonismus gegangen ist, wo er dem radikalen Sozialisten Bazard nahestand, ist die Produktion alles, die Organisation des Konsums kann für ihn nicht einmal
35 eine Etappe bedeuten. Seiner Überzeugung nach führt die Produktivgenossenschaft – bei der er, weniger verständnisvoll für die technische Entwicklung als King, mehr an Handwerker als an moderne Industriearbeiter dachte – unmittelbar zur sozialistischen Ordnung. »Die Arbeiter eines Fachs vereinigen sich, legen ihre Ersparnisse zusammen, neh-
40 men eine Anleihe auf, produzieren auf eigene Rechnung, zahlen das entliehene Kapital unter vielen Entbehrungen zurück, sichern sich ge-

genseitig einen gleichen Lohn zu und lassen den Gewinn in gemeinsamen Fonds, so daß die kooperative Werkstatt eine kleine industrielle Gemeinschaft wird.« Une petite communauté industrielle – hier kommt Buchez der Konzeption Kings nahe, wie aus einer Society eine Community wird, nur daß er schon der bloßen Produktivgenossenschaft diesen 5 Charakter zuschreibt, wogegen Kings tiefere Einsicht eine solche Möglichkeit nur für die Vollgenossenschaft erblickt. Und Buchez schließt mit der einfachen, allzu einfachen Formel: »Mögen es alle Arbeiter so machen und das soziale Problem wird gelöst sein.« Er wußte freilich selber, daß das große Problem des Bodenbesitzes damit noch keineswegs 10 gelöst war; er behalf sich mit der Formel: »Der Boden dem Bauern, die Werkstatt dem Arbeiter«, ohne die Frage der sozialen Umgestaltung der Landwirtschaft in ihrem Ernst zu erfassen; das Problem der Entwicklung zur Vollgenossenschaft, das entscheidende Problem der Restrukturierung, war ihm zum Unterschied von King noch verhohlen. Dagegen 15 hat Buchez mit erstaunlichem Scharfblick einen großen Teil der Gefahren erkannt, die dem sozialistischen Charakter und der sozialistischen Aufgabe der Produktivgenossenschaft von innen her drohen, vor allem eine: die zunehmende Differenzierung innerhalb der wachsenden genossenschaftlichen Unternehmung zwischen den Genossen, die sie be- 20 gründet haben, und den hinzugekommenen Arbeitern, eine Differenzierung, die der Genossenschaft, mag sie sich noch so nachdrücklich zum Sozialismus bekennen, unausweichlich das Gepräge eines Anhängsels der kapitalistischen Ordnung verleiht. Um diese Gefahr zu bannen, hat Buchez in das modifizierte Programm, das er nach den ersten prakti- 25 schen Erfahrungen (Ende 1831) veröffentlichte, zwei Gegenmaßnahmen eingebaut: das aus der jeweiligen Zurücklegung eines Fünftels des Gewinns entstehende »soziale Kapital« sollte unveräußerliches, unteilbares Eigentum der Genossenschaft verbleiben, die als unauflösbar erklärt werden und sich stetig durch Aufnahme neuer Mitglieder erneuern soll- 30 te; und die Genossenschaft dürfe fremde Arbeiter als Lohnarbeiter nie länger als ein Jahr beschäftigen, nach dieser Zeit müsse sie jeweils neue Genossen nach Maßgabe ihres Bedarfs aufnehmen (in einem 1840 in der Zeitschrift der Buchezianer, L'Atelier, veröffentlichten Mustervertrag ist die Frist auf eine Probezeit von drei Monaten reduziert worden). Zu 35 dem ersten der zwei Punkte sagte Buchez, ohne dieses Kapital würde die Genossenschaft »jeder andern Handelsgesellschaft ähnlich werden; sie würde den Gründern allein nützlich sein, schädlich allen, die nicht zu Anfang an ihr teilgenommen hätten; denn sie würde schließlich in den Händen der ersten ein Mittel der Ausbeutung sein«. Dieser Programm- 40 punkt zielte, wie mit Recht gesagt worden ist, auf die Schaffung eines

Kapitals ab, das am Ende »das ganze industrielle Kapital des Landes aufsaugen und so die Aneignung aller Produktionsmittel durch die Arbeitergenossenschaften verwirklichen sollte«. Auch hier finden wir jenes »utopische« Element wieder; aber was ist letzthin praktischer, soziale
5 Wirklichkeit durch soziale Wirklichkeit schaffen wollen, deren Rechte auf politischem Wege zu verteidigen und zu erweitern wären, oder soziale Wirklichkeit durch den Zauberstab der Politik allein schaffen wollen? Freilich sind jene Grundsätze von den unter dem Einfluß Buchez' begründeten Genossenschaften nur ungleichmäßig befolgt worden, und
10 nach zwanzig Jahren war das Prinzip des unteilbaren Kapitals so in Frage gestellt, daß die Treugebliebenen einen schweren und im wesentlichen erfolglosen Kampf darum ausfechten mußten, als um das Prinzip, durch das »Eigentum sich umwandeln und das Kapital unter die Herrschaft der Arbeit« geraten solle, und das erhalten werden müsse, damit
15 die Institution der Genossenschaft der ganzen Arbeiterklasse fromme »und nicht bloß einigen glücklichen Gründern, die dank ihr aus Lohnarbeitern Rentner werden«. Und um eben dieselbe Zeit, 1852, lesen wir in England in einem Bericht der Society for Promoting Working Men Associations von ganz ähnlichen Erfahrungen. Aber aus ihnen allen ist,
20 wie aus den analogen schon aus der Zeit des Mittelalters, wie anderseits aus den verwandten in der Geschichte der Konsumvereine, nichts anderes zu folgern als daß eine, wenn auch nur allmähliche Überwindung der inneren Problematik der Genossenschaften und der sich in ihnen geltend machenden Macht des kapitalistischen Prinzips sich nur in der
25 Vollgenossenschaft und durch sie wird vollziehen können.

Es ist wahrscheinlich, daß Louis Blanc von dem Gedanken Buchez' beeinflußt worden ist; aber er trennt sich von ihm an entscheidenden Punkten. Dabei ist nicht dies das wichtigste, daß er (1841) für die zu begründenden »sozialen Werkstätten«, wie später Lassalle für seine Ar-
30 beiter-Produktivgenossenschaften, Staatshilfe verlangte, weil, »was den Proletariern fehle, um sich zu befreien, die Arbeitswerkzeuge sind, und es die Aufgabe der Regierung sei, sie ihnen zu liefern«. Das war nur ein gründlicher Irrtum, ja bei Blanc geradezu ein logischer Widerspruch, da doch eine Regierung, die eine bestimmte Staatsordnung vertritt, nicht
35 wohl zu veranlassen ist, Institutionen ins Leben zu rufen, die dazu bestimmt sind (das war Blancs deutlich ausgesprochene Meinung), diese Ordnung aufzuheben, und es war folgerichtig, daß 1848 die antisozialistische Mehrheit der provisorischen Regierung den Plan Blancs zuerst durch ein Zerrbild ersetzte und dann auch dies zuschanden machte; aber
40 für die Frage nach dem Wesen der geplanten sozialen Reform ist diese Forderung nicht wesentlich. Weit wichtiger ist, daß Blancs soziales Pro-

gramm selber zentralistisch gedacht war: er wollte, daß jede große Industrie sich als eine einzige Assoziation konstituiere, indem sie sich um eine zentrale Werkstatt gruppiere. Er gab diesem im Grunde Saint-Simonischen Gedanken zwar einen föderalistischen Anstrich, indem er verlangte, die Solidarität aller Arbeiter in einer Werkstatt solle sich in einer Solidarität der Werkstätten innerhalb eines Industriezweigs fortsetzen und schließlich in der Solidarität aller Industriezweige sich vollenden; aber was er Solidarisation nannte, war in Wahrheit Verschmelzung zu jeweils einem zentralisierten Gesamtbetrieb mit Monopolstellung. Wohl war es Blanc darum zu tun, die unbeschränkte Konkurrenz, »dieses feige und brutale Prinzip«, wie er einmal in der Nationalversammlung sagte, an ihren Wurzeln zu bekämpfen, d. h. zu verhüten, daß an die Stelle der individuellen die kollektive Konkurrenz trete; und dies ist ja in der Tat neben der inneren Differenzierung die Hauptgefahr, die der Produktivgenossenschaft droht – ein gutes Beispiel für das allgemeine Auftreten dieser Gefahr liefert der Brief eines Führers der christlich-sozialistischen englischen Genossenschaftsbewegung eben jener Zeit, in dem von den von dieser Bewegung geschaffenen Produktivgenossenschaften gesagt wird, sie seien »von einem durchaus gewinnsüchtigen Konkurrenzgeist bewegt worden« und hätten »lediglich einen erfolgreicheren Wettbewerb angestrebt, als er im gegenwärtigen System möglich ist«. Diese Gefahr wurde von Buchez und seinen Anhängern erkannt; sie lehnten es aber ab, sie durch den Monopolismus zu bekämpfen, der ihnen noch gefährlicher erschien, weil er für sie die Erstarrung, das Ende aller lebendigen Entwicklung bedeutete; vielmehr sollte nach ihren Vorschlägen die Konkurrenz zwischen den Genossenschaften durch den Bund der Genossenschaften selber geordnet und geregelt werden. Hier steht freie Föderation gegen geplante Verschmelzung. Man muß aber anerkennen, daß die föderalistische Idee bei Blanc immer wieder hervorbricht und die zentralistische Hülle sprengt, insbesondere freilich, nachdem der Staatsplan mißglückt ist. Er arbeitet Buchez' Plan des Reservefonds dahin aus, daß er bestimmt sein soll, »das Prinzip der gegenseitigen Hilfe und der Solidarität zwischen den verschiedenen sozialen Werkstätten zu verwirklichen«. Sowie er aber erst von dem Plan der staatlichen Initiative zu dem der freien Genossenschaften übergeht, sieht er keinen anderen Weg zur Erreichung dieses Ziels mehr als den der Föderierung, zunächst der bereits vorhandenen Genossenschaften: diese sollen sich miteinander verständigen und ein Zentralkomitee ernennen, das im ganzen Land »die wichtigste aller Subskriptionen organisiert: die Subskription zur Abschaffung des Proletariats«. Solche Worte sind freilich an der Grenze zwischen dem Erhabenen und dem Lächerlichen beheimatet; aber der Anruf

an das Proletariat zur Selbstabschaffung durch Kooperation entbehrt eines praktischen Ernstes nicht, der nicht ohne Bedeutung für die Folgezeit ist. Und Ende 1849 sehen wir Blanc der aus der Föderation von mehr als 100 Genossenschaften entstandenen und seines Gegners Proudhon Idee der »mutualité du travail« realisierenden Union des associations fraternelles seine Billigung aussprechen; wobei er sich freilich darauf stützen konnte, daß auch unter ihren Aufgaben von einer »Zentralisierung der Geschäfte von allgemeinem Interesse« die Rede war. Überhaupt finden wir bei Blanc manchen Gedanken, der in den lebendigen Traditionszusammenhang des »utopischen« Sozialismus gehört. Er sieht in der Zukunft die Produktivgenossenschaft in die Vollgenossenschaft übergehen, wie King die Konsumgenossenschaft in sie übergehen sah; im Hinblick darauf ist er schon jetzt – ebenso wie die von ihm gelobte Union des associations fraternelles, die *als Föderation* »ackerbauende und industrielle Kolonien« in großem Maßstabe gründen wollte – auf die Schaffung von Gemeinschaftssiedlungen bedacht, wobei er von der wirtschaftstechnischen Notwendigkeit des Großbetriebs ausgeht: »man muß das System des landwirtschaftlichen Großbetriebs aufwecken, indem man es mit der Association und dem Gemeinbesitz verknüpft«; und er will die Industrien nach Möglichkeit aufs Land verpflanzen und »die industrielle Arbeit mit der agrikulturellen vermählen« – auch hier wird der Kropotkinsche Gedanke der Arbeitsteilung in der Zeit, der Verbindung von Landwirtschaft, Industrie und Handwerk in der modernen Dorfgemeinschaft, vorweggenommen.

Trotz der bald einsetzenden Unterdrückung der Genossenschaftsföderationen durch die Reaktion sind auch in den folgenden Jahren in Frankreich zahlreiche neue Produktivgenossenschaften entstanden; sogar Ärzte und Apotheker schließen sich genossenschaftlich zusammen (selbstverständlich handelt es sich hierbei nicht um echte Produktivgenossenschaft, da von einer gemeinschaftlichen Arbeit hier nicht die Rede sein kann). Die Kraft der Genossenschaftsbegeisterung hat die Revolution überdauert. Auch die Verfolgungen und Auflösungen vieler Genossenschaften nach dem Staatsstreich vermochten die Bewegung nicht zu ersticken. Die eigentliche Gefahr drohte ihnen hier wie in England von innen: die Kapitalisierung, die allmähliche Verwandlung in kapitalistische oder halbkapitalistische Gesellschaften. Vierzig Jahre nach der um 1850 einsetzenden enthusiastischen Anstrengung der englischen »christlichen Sozialisten«, ein großes Netz von Produktionsgenossenschaften zu schaffen, um »nach und nach alle Gütererzeugung in Genossenschaftsform zu bringen und unter Ausschluß gegenseitiger Konkurrenz die Preise durch Übereinkunft zwischen sämtlichen Genossenschaften fest-

setzen zu lassen«, stellte Beatrice Webb fest, daß mit Ausnahme von acht Genossenschaften, die mehr oder weniger dem Ideal einer »Bruderschaft der Arbeiter« treu geblieben waren, von denen aber die meisten auch in dem einen oder andern Punkt fragwürdig waren, alle »eine erstaunliche Mannigfaltigkeit von aristokratischen, plutokratischen und monarchischen Verfassungen aufwiesen«. Fünfzig Jahre nach Louis Blanc gab es in Frankreich eine in dieser Hinsicht durchaus typische Produktivgenossenschaft, die der Brillenmacher, die neben einer kleinen Zahl von associés und ungefähr ebensoviel adhérents das mehr als zehnfache an Lohnarbeitern beschäftigte. Wir kennen jedoch auch überall schöne Beispiele des inneren Kampfes um den Sozialismus. Sie haben zuweilen einen tragischen Zug, zugleich aber etwas Vorläuferisches. Man hat mit Recht die Produktivgenossenschaft »das Schmerzenskind und den Liebling« all derjenigen genannt, »die von der Genossenschaftsbewegung Wesentliches für die Erlösung der Menschheit erwarten«; es ist aber auch von den Tatsachen aus zu verstehen, wenn ein Vorkämpfer der Konsumvereine die für den Warenmarkt arbeitenden Produktivgenossenschaften »im Kern und Wesen durchaus unsozialistisch« nennt, weil »Produzenten, für sich allein gestellt, immer und unter allen Umständen separatistische, individuelle oder gruppenhafte Interessen haben«. Aber, von der Übertreibung abgesehen, die in dieser Formulierung liegt: es sollen eben die Produktivgenossenschaften nicht »für sich allein gestellt« sein. Zwei große Prinzipien mitsammen sollen sie davor behüten: die Zusammenlegung von Produktion und Konsum in der Vollgenossenschaft und der Föderalismus.

Die Entwicklung der Konsumvereine vollzieht sich in einer geraden Linie des numerischen Aufstiegs; ein erheblicher Teil der zivilisierten Menschheit (charakteristischerweise außerhalb Amerikas) ist heute der Konsumseite nach kooperativ organisiert. Dagegen läßt sich die Entwicklung der Produktivgenossenschaften (ich spreche hier nur von den industriellen Produktivgenossenschaften im engeren Sinn und nicht von all jenen partiellen, vornehmlich landwirtschaftlichen, Assoziationen, die lediglich auf eine Erleichterung und Intensivierung der individuellen Produktion abzielen) in einer Zickzacklinie darstellen, die in ihrer Gesamtheit kaum eine aufsteigende Tendenz aufzuweisen hat: immer neue entstehen, immer wieder gehen die meisten der lebenskräftigen von ihnen in die Sphäre des Kapitalismus über, es besteht fast keine Kontinuität. Mit der Vollgenossenschaft aber verhält es sich noch anders: ihre Entwicklung, sofern von einer solchen zu reden ist, sieht wie eine Menge von kleinen Kreisen aus, zwischen denen im allgemeinen eine eigentliche Verbindung nicht besteht. Die Begründung von Konsumvereinen und

Produktivgenossenschaften ist von umfassenden Bewegungen ausgegangen, die von Ort auf Ort übergriffen; die Begründung von Siedlungen im Sinne der Vollgenossenschaft hat zumeist etwas Sporadisches, Improvisiertes, Folgenloses gehabt. Ihnen hat es im Gegensatz zu jenen daran
5 gemangelt, was Franz Oppenheimer die »Kräfte der Fernwirkung« genannt hat. Nicht, als ob nicht manche von ihnen von sich reden gemacht hätten; aber ihre Attraktion war eine individuelle, sie riefen nicht neue Gemeinschaftszellen ins Leben. In der Geschichte der genossenschaftlichen Siedlungen ist weder in Europa (mit Ausnahme von Sowjetruß-
10 land, wo aber die entscheidende Grundlage echter Freiwilligkeit und Autonomie fehlt) noch in Amerika eine föderative Tendenz aufzuzeigen. Konsumvereine haben sich kontinuierlich und stetig wachsend föderiert, ebenso im allgemeinen landwirtschaftliche Produktivgenossenschaften, industrielle Produktivgenossenschaften diskontinuierlich, zunehmend
15 und abnehmend, Gemeinschaftssiedlungen im allgemeinen überhaupt nicht. Ihr Schicksal ist ihrem Willen entgegen: sie wollten sich zunächst nicht isolieren, aber sie haben sich isoliert, sie wollten wirkende Vorbilder werden, aber sie wurden nur interessante Experimente, sie wollten mit Dynamit geladene Anfänge der gesellschaftlichen Umwandlung sein,
20 aber jede hatte ihr Ende in sich selber. Die Ursache dieser Verschiedenheit zwischen Konsum- und Produktivgenossenschaften einerseits und Vollgenossenschaften anderseits scheint mir letztlich in einem wesentlichen Unterschied in den Ausgangspunkten zu liegen. Die Konsum- und Produktionsgenossenschaften sind aus gegebenen Situationen heraus-
25 gewachsen, die in einer ganzen Reihe von Orten und Betrieben ungefähr die gleichen waren, so daß von vornherein der Keim zu gegenseitiger Beeinflussung der Versuche gelegt war, die zur Bewältigung der Situation unternommen wurden, und damit auch der Keim zu ihrer Föderierung; damit hängt zusammen, daß die Pläne, durch die die Begründung dieser
30 Genossenschaften angeregt worden ist, nicht aus einem allgemeinen Gedanken stammten, sondern aus einer gewissermaßen von den Situationen selber an den Planenden gerichteten Frage. Man kann dies sowohl bei King wie bei Buchez genau verfolgen, wozu noch kommt, daß beide von vornherein Föderalisten waren; Buchez hatte sogar für die von ihm
35 vorgeschlagenen Gewerkschaften bereits einen föderativen Zusammenschluß ins Auge gefaßt. Hier wie dort sind die Pläne auf die Behebung eines gegebenen Notstands gerichtet und tragen einen lokalen Charakter insofern, als sie die Probleme dieses Notstands eben da zu lösen streben, wo sie sich geltend machen. Man darf diese Pläne in einem genauen Sin-
40 ne topisch, d.h. orthaft nennen, insofern sie ihrem Wesen nach auf bestimmte Orte bezogen sind, eben die, wo sich die Probleme erheben; aus

der Gleichheit der Probleme an verschiedenen Orten ergeben sich sodann die Möglichkeiten des föderativen Zusammenschlusses, bis zu so riesenhaften Gebilden, wie es heute manche Verbände von Konsumvereinen sind.

Grundlegend anders verhält es sich im allgemeinen mit der Geschichte der siedlungsartigen Vollgenossenschaften. Hier sehen wir Mal um Mal den Gedanken, mit größerer oder geringerer Unabhängigkeit von den Situationen, jedenfalls aber ohne eigentliche Gebundenheit an gegebene Orte und ihre Forderungen, sein Wort diktieren, seinen Entwurf gleichsam in den Lüften vorbereiten und ihn sodann auf die Erde niederlassen. Mag dieser Entwurf ganz spekulativ entstehen und demgemäß eine durchaus schematische Form annehmen wie bei Fourier, mag er sich aus bestimmten Erfahrungen herausbilden und den empirischen Voraussetzungen Rechnung tragen, wie bei Owen, er antwortet nicht auf die Fragen einer gegebenen Situation, sondern geht darauf aus, ungebunden an Orte und örtliche Probleme, neue Situationen zu schaffen. Am deutlichsten wird dies, wo es sich um Siedlung in fremden Ländern handelt: da wird nicht etwa eine sich vollziehende Auswanderung sozialistisch geregelt und geordnet, sondern den Antrieben zur Auswanderung wird ein neuer, der Wille zur Teilnahme an der Realisierung eines sozialen Aufrisses, zugesellt, und dieser Wille wird oft in die Dogmatik einer als die einzig richtige, einzig gerechte und einzig wahre empfundenen und geglaubten Organisation eingezwängt, deren bindender Anspruch zuweilen der Lockerheit des inneren Zusammenhangs zwischen den Mitgliedern gegenübersteht. (Gesinnungsgemeinschaft reicht ja kaum je zu, Lebensgemeinschaft zu begründen; dazu tut tiefere, aus dem Sein der Menschen stammende Verbindung not.) Der Siedlung, die der Dogmatik treu bleibt, droht die Erstarrung, derjenigen, in der die Auflehnung gegen sie wächst, die Zersprengung, in beiden fehlt die korrigierende, modifizierende Kraft der Einsicht in die Bedingungen, in die Bedingtheit. Wo die Dogmatik herrscht, ergibt sich schon daraus allein die Isolierung der Siedlung; die Ausschließlichkeit der »einzig richtigen« Form hindert den Anschluß, und zwar sogar an ähnlich gesinnte Gründungen, in jeder einzelnen sind die Gläubigen ganz von ihr, von dieser einmaligen Realisierung als der einzigen und unbedingten besessen. Aber auch wo die Dogmatik zurücktritt, verfällt die wirtschaftlich und geistig abgeschlossene Siedlung, zumal im fremden Land, dem Schicksal der Isolierung, der Verbindungs- und Wirkungslosigkeit. All dies wäre noch nicht entscheidend, wenn eine große erzieherische Kraft, von einer starken Lebens- und Schicksalswelle getragen, dem Gemeinschaftsgefühl und Gemeinschaftswillen den dauernden Sieg über die mitgebrachte Selbstsucht

sichern oder vielmehr diese durch jene zu einer höheren Form erheben könnte. Gewöhnlich ist es aber so, daß nur die kollektive Selbstsucht, die Selbstsucht mit gutem Gewissen, in einem gewissen Maße an die Stelle der individuellen tritt; wenn diese jeweils den inneren Zusammenhang der Genossenschaft zu sprengen droht, so hindert jene, die oft mit der Dogmatik verschmilzt, daß sich eine echte Gemeinschaftserziehung zwischen der Genossenschaft und anderen Genossenschaften, zwischen der Genossenschaft und der Welt bilde.

Die uns bekannten Siedlungsversuche sind zumeist gescheitert oder versandet, und zwar keineswegs, wie manche meinen, die kommunistischen allein. Hierbei müssen wir freilich von einzelnen Unternehmungen religiöser Sekten absehen, Unternehmungen, deren Vitalität nur im Rahmen der Glaubenskraft der Gruppe, nur als Teilerscheinung dieser Kraft zu verstehen ist; charakteristischerweise tritt hier, und nur hier, wie bei der russischen Sekte der Duchoboren in Kanada oder bei den »Hutterischen Brüdern«, die föderative Form auf. Sehr zu Unrecht führt daher Kropotkin das Scheitern der kommunistischen Siedlungsversuche darauf zurück, daß sie »auf einem Auftrieb religiöser Natur begründet waren, statt in der Kommune einfach eine Art von Konsum und Produktion in der Wirtschaftsordnung zu sehen«: gerade wo die Siedlung als Äußerung einer echten religiösen Erhebung, nicht eines aufflackernden Religionsersatzes, entstanden ist und ihre Existenz als den Anfang des Reiches Gottes ansah, hat sie gewöhnlich ihre Beharrungskraft erwiesen.

Unter den Ursachen, die Kropotkin für das Scheitern der meisten Siedlungsversuche angibt, sind zwei besonders bemerkenswert, die im Grunde eine einzige sind: die Isolierung von der Gesellschaft und die Isolierung untereinander. Er irrt sich, wenn er eine solche Ursache in der Kleinheit der Kommune erblickt, weil, wie er meint, in einer kleinen Kommune, die Mitglieder nach wenigen Jahren so engen Zusammenlebens eine Abneigung gegeneinander bekämen: unter den Siedlungen, die sich länger erhalten haben, sehen wir kleine neben größeren. Aber er hat recht, wenn er als Ausgleich für die Kleinheit der Gruppen die Föderierung fordert. Daß sie den Übergang von Mitgliedern aus einer Siedlung in andere ermöglicht, was für Kropotkin das Entscheidende dabei ist, ist in Wahrheit nur ein einzelnes unter mehreren günstigen Ergebnissen der Föderierung; was grundwichtig ist, das ist diese selbst, das Einander-ergänzen, Einander-helfen der Gruppen, der Strom des Gemeinschaftslebens zwischen ihnen, in dem sich der in jeder von ihnen fließende potenziert fortsetzt. Nicht minder wichtig ist aber, daß die Siedlungen in einem, wenn auch andersartigen Zusammenhang mit der Gesellschaft überhaupt stehen, – nicht bloß, weil sie für ihren Produk-

tionsüberschuß einen Markt brauchen, nicht bloß, weil die Jugend, worauf Kropotkin hinweist, die Abschließung nicht verträgt, sondern weil die Siedlungen, sofern sie nicht jenen besonderen messianistischen Glauben haben, auf die Umwelt einwirken müssen, um wahrhaft leben zu können; wer eine Botschaft trägt, muß sie äußern können, nicht notwendig mit dem Wort, aber notwendig mit dem Dasein.

Auf eine Anfrage aus Siedlerkreisen antwortete Kropotkin einmal mit einem offenen Brief an alle siedlungslustigen Gruppen, in dem er betonte, daß ein Gemeinwesen, das dieses Namens würdig sein soll, sich auf das Prinzip der Assoziation zwischen von einander unabhängigen Familien gründen muß, die ihre Kräfte kombinieren. Damit wollte er sagen, daß schon die einzelne Gruppe föderativ, aus dem Zusammenschluß kleinster Gemeinschaftseinheiten entstehen muß. Damit die föderative Bewegung über die Gruppe hinauswachse, bedarf es des Raums: »Der Versuch sollte«, sagt er in dem Buch »Die moderne Wissenschaft und die Anarchie«, »auf einem *Territorium* gemacht werden.« Er fügt hinzu, dieses Territorium müsse Stadt und Land umfassen. Wieder sind die wirtschaftlichen Motive in das große soziale Motiv einzuordnen. Echtes Gemeinschaftsleben bedeutet Fülle der Funktionen und Wechselwirkung zwischen ihnen, nicht Reduktion und Abschnürung. Aber es genügt dabei nicht, wie Kropotkin anzunehmen scheint, daß eine Stadt »sich zur Kommune macht«: wenn sie ungegliedert, sozial amorph, der vielgliedrigen Föderation der Dörfer gegenüberstünde, müßte sie letztlich eher negativ wirken. Sie muß sich selber aufgliedern, sich als eine Föderation in Genossenschaften umbauen, um in einen wahrhaft fruchtbaren Verkehr mit dem Dorf treten zu können. Im planwirtschaftlichen Denken unserer Zeit sind bereits – zumeist aus technisch-organisatorischen Erwägungen entstanden – beachtenswerte Anregungen in dieser Richtung zu finden. Für den problematischen Verlauf vieler bisheriger Siedlungsversuche sei aus ihrer langen und lehrreichen Geschichte hier nur ein charakteristisches Beispiel angeführt, Owens erste Gründung dieser Art, die einzige, die sein eigenes Werk war: New Harmony in Indiana. Er kaufte den Besitz von der aus Deutschland eingewanderten Sekte der »Separatisten«, die ihn in zwanzigjähriger Arbeit bereits zu einiger Blüte gebracht hatten. Die Aufnahme der Mitglieder geschah wahllos; der große deutsche Nationalökonom Friedrich List notierte damals in sein amerikanisches Tagebuch: »Elemente scheinen nicht die besten«. Zunächst wurde die Verfassung der neuen Gemeinschaft auf völliger Gleichheit der Mitglieder errichtet, weshalb sie auch »Gemeinschaft der Gleichheit« genannt wurde. Nach zwei Jahren mußte, nachdem sich einzelne Sondergruppen abgezweigt hatten, der Ver-

such gemacht werden, die Gemeinschaft in einen Verband kleiner Gesellschaften umzuwandeln. Aber auch dieser und ähnliche Umbildungspläne versagen. Als nach dreijährigem Bestehen Owen, von einer Reise nach England zurückkehrend, die Siedlung wiedersieht, muß er sich eingestehen, daß »der Versuch vorzeitig war, eine Anzahl von Fremden, die nicht vorher für die Aufgabe erzogen worden sind, zu vereinigen, die wie eine Familiengemeinschaft zusammenleben sollten«, und daß »die Gewohnheiten des Individualsystems« sich als zu mächtig erwiesen haben. Er ersetzt, indem er einen Teil des Bodens parzelliert verkauft, einen andern parzelliert verpachtet (das Experiment hat ihn ein Fünftel seines Gesamtvermögens gekostet), die Genossenschaft durch einen Komplex von Siedlungen auf privatkapitalistischer Grundlage und gibt diesen nur die Empfehlung auf den Weg mit, »ihre allgemeine Arbeit zu vereinigen oder Arbeit gegen Arbeit zu tauschen, unter den günstigsten Bedingungen für alle, oder beides zu tun oder keins von beiden, je nachdem ihre Gefühle und anscheinenden Interessen sie beeinflussen mögen«.

Dies ist das Beispiel einer Siedlung, die nicht an der Dogmatik – Owen legt sich trotz seiner bestimmten Pläne nicht fest –, wohl aber am Mangel eines tieferen organischen Zusammenhangs zwischen den Mitgliedern scheitert.

Als Gegenbeispiel mag die Entwicklung von Cabets Icaria angeführt werden. Unternommen als Versuch der Verwirklichung eines ebenso dilettantischen wie erfolgreichen utopischen Romans, entstanden nach ungeheuren Enttäuschungen und Entbehrungen, übrigens wie die Owensche durch Übernahme des Besitzes einer Sekte, diesmal eines der Mormonen, hat die Siedlung innerhalb des halben Jahrhunderts von ihren Anfängen bis zum Ende ihres letzten Ausläufers, Spaltung um Spaltung erfahren. Zuerst ging es um Cabets, eines temperamentvollen und ehrlich begeisterten, aber mittelmäßigen Menschen, Anspruch auf Diktatur der Plandogmatik in der Gestalt einer Diktatur des Planurhebers, einen Anspruch, um den sich ein aus Wortgefechten und Handgemengen zusammengesetzter Bürgerkrieg entfachte. Von den beiden aus der Spaltung hervorgegangenen Gruppen ist nach Cabets Tod die eine allmählich zerbröckelt, in der anderen ist eine neue Szission, die zwischen den »Alten« und den »Jungen«, entstanden, wobei die jungen die Plandogmatik z. B. gegen die Gärtchen verfochten, die die Wohnhäuser umgaben, und in denen die Mitglieder nicht bloß Blumen, sondern auch einige Früchte pflücken konnten: hier war ein beklagenswerter »Rest von Individualismus«. Die Sache ging – nachdem sie gerichtlich ausgetragen wurde – darin aus, daß die Siedlung geteilt wurde, wobei der Teil, der die von den Alten mit ihren Händen errichteten Bauten

enthielt, den Jungen zufiel. Die Teilsiedlung der Alten bestand noch 20 Jahre und starb dann »an Altersschwäche«. Die wirtschaftlichen Kräfte reichten zum Fortleben aus, aber die Glaubenskraft war erloschen. »Wir waren so wenige und denen draußen so ähnlich«, schrieb ein weibliches Mitglied, »daß es nicht mehr der Mühe lohnte, in Gemeinschaft zu leben.« Viel kurzlebiger war die Siedlung der Jungen. Nach allerhand Schwierigkeiten ziehen sie nach Kalifornien; in der Organisation der neuen Siedlung nimmt aber merkwürdigerweise das Prinzip des Privateigentums einen bedeutenden Platz ein, so daß sie nicht mit Unrecht mit einer Aktiengesellschaft verglichen worden ist; sie löst sich bald auf, wobei die Wertsteigerung des Bodens bestimmend gewesen sein mag. So verläuft die Geschichte von Ikarien in einer seltsamen Folge von Dogmatik und Opportunismus. »Wir hatten einen rasenden Willen zum Erfolg«, schrieb mehrere Jahre nach dem Ende eins der Mitglieder, »aber der Rock, den wir trugen, war für uns zu schwer und zu lang, er schleppte zuweilen im Kot; ich will damit sagen, daß die unzulänglich unterdrückte Naturanlage, das Tier, jäh in die Erscheinung trat.« Es war aber gar nicht »das Tier«, sondern eine spezifisch menschliche Art der Selbstsucht.

Betrachten wir abschließend die drei Hauptarten der Genossenschaft vom Gesichtspunkt einer Restrukturierung der Gesellschaft aus.

Die historisch weitaus mächtigste von ihnen, die Konsumgenossenschaft, ist an sich am wenigsten geeignet, die Zelle eines Umbaus abzugeben. Sie bringt die Menschen nur mit einem kleinen und stark versachlichten Bezirk ihres Daseins in Verbindung miteinander. Dieser Bezirk ist keineswegs etwa der Konsum, wie man vielleicht auf den ersten Blick annehmen möchte. Der gemeinsame Konsum selber hat eine große Fähigkeit, die Menschen zu verbinden, und es gibt von je kaum ein besseres Bild und Symbol gemeinschaftlichen Lebens als das gemeinsame Mahl. Die Konsumgenossenschaft aber hat es nicht mit dem Konsum selber, sondern mit dem Einkauf für den Konsum zu tun. Gemeinsamer Einkauf beansprucht seinem Wesen nach den Menschen, der sich daran beteiligt, nicht in wesentlichem Maße, es sei denn in den außerordentlichen Zeiten, wo es um gemeinsame Sorge und gemeinsame Verantwortung für gemeinsames Werk geht, wie im »heroischen« Zeitalter der kooperativen Bewegung oder auch seither in Krisenstunden, in denen Personen, die sonst im Dunkel der privaten Sphäre verharrten, aufopferungsbereit auf den öffentlichen Plan treten und mit der Not der vielen ringen; sowie der gemeinsame Einkauf zum Betrieb geworden ist, für den die Verantwortung den »Angestellten« übertragen ist, hört er auf, die Menschen wesentlich zu verbinden. Die Verbindung wird eine so lose und unpersönliche, daß von Gemeinschaftszellen und ihrem Zusammenschluß zu

einer komplexen organischen Struktur nicht die Rede sein kann, auch nicht, wenn mit dem kooperativen Warenlager auch die kooperative Organisation dieses oder jenes Teilgebiets der Produktion verknüpft wird. Ich finde diese Einsicht besonders klar ausgedrückt in dem Buch »The National Being« des irischen Dichters George William Russell (der unter dem Pseudonym »A. E.« schrieb), einem Buch, das, mit der echten Vaterlandsliebe geschrieben, von dem sozialen Umbau Irlands handelt. Da heißt es: »Es genügt nicht, Bauern in einem Bezirk für einen einzigen Zweck zu organisieren – in einem Kreditverein, einer Molkereigenossenschaft, einer Speckfabrik oder in einem kooperativen Warenlager« (hier muß man hinzufügen: oder in alledem nebeneinander). »Alle diese Dinge mögen und müssen Anfänge sein; wenn sie aber nicht alle Dorfgeschäfte in ihrer Organisation entwickeln und aufsaugen, wird kein echter sozialer Organismus geschaffen worden sein. Wenn Leute sich als Konsumenten vereinigen, um zusammen einzukaufen, kommen sie nur an diesem einen Punkte miteinander in Kontakt; eine allgemeine Identität der Interessen ist da nicht vorhanden … Der spezialisierte Verein entwickelt nur wirtschaftliche Leistungsfähigkeit. Die Evolution der Menschheit über ihr gegenwärtiges Niveau hinaus hängt unbedingt von ihrem Vermögen ab, echte soziale Organismen zu schaffen und zu vereinigen.« Eben das ist es, was ich unter einer organischen Restrukturierung der Gesellschaft verstehe.

Die Produktivgenossenschaft ist an sich in weit höherem Maße als der Konsumverein geeignet, an einer solchen Restrukturierung teilzunehmen, d.h. als Zelle einer neuen Struktur zu fungieren. Gemeinsame Gütererzeugung fordert den Menschen tiefer an als gemeinsamer Güterbezug zu individuellem Verbrauch, sie umfaßt weit mehr von seinen Lebenskräften wie auch von seiner Lebenszeit. Der Mensch als Produzent ist naturgemäß bereiter, sich in eminent aktiver Weise mit seinesgleichen zusammenzutun, als der Mensch als Konsument; er ist befähigter, lebendige soziale Einheiten mit ihnen zu bilden. Für den Menschen, der arbeiten läßt, gilt das, wenn und insoweit er durch den Zusammenschluß stärker wird für die Entfaltung und Durchsetzung seiner produktiven Tätigkeit, als er als einzelner war und sein konnte. Ganz besonders aber gilt das für den Menschen, der selber arbeitet; weil er durch den Zusammenschluß überhaupt erst stark wird dafür; es kommt nur darauf an, daß er sich dieser Chance vital bewußt wird und an ihre praktischen Aussichten zu glauben vermag. Er verfällt jedoch auf diesem Wege, wie wir gesehen haben, sehr leicht, ja fast mit einer Art von Fatalität, der Neigung, andere für sich arbeiten zu lassen. Wenn der Konsumverein äußerlich, technisch-organisativ der kapitalistischen Form erliegt, so die Produktiv-

genossenschaft innerlich: strukturell und psychologisch. Dabei ist sie zwar an sich einer echten, nicht bloß technischen, Föderierung zugänglicher; aber wie wenig man auch in den am meisten für eine Umbildung der Gesellschaft durch Produktivgenossenschaften begeisterten Kreisen die entscheidende Bedeutung der kleinen organischen Einheiten und ihres organisch-föderativen Wachstums für die Restrukturierung erkennt, haben wir vor zwei Jahrzehnten am englischen Gildensozialismus gesehen: einerseits wurde hier der kühne Vorstoß konzipiert, den Staat in ein duales System, eine vielfältige, gegliederte Produzentenvertretung und eine einheitliche, der Gesamtheit als solcher entsprechende Konsumentenvertretung umzubilden, anderseits aber erwies sich bald die für »nationale«, d.h. einen ganzen Industriezweig umfassende Gilden, für the regimentation into a single fellowship of all those who are employed in any given industry eintretende Richtung, die also noch völlig saint-simonistisch dachte, als weit stärker als die andere, die »lokale« Gilden, d.h. kleine organische Einheiten und deren Föderierung anstrebte. Damit das Prinzip der organischen Restrukturierung bestimmend werde, bedarf es des Einflusses der Vollgenossenschaft, in der sich Produktion und Konsum verbinden und in der Produktion Industrie durch Landwirtschaft ergänzt wird. Wie lange es auch dauern mag, bis sie die Zelle schlechthin der neuen Gesellschaft wird, es ist grundwichtig, daß sie sich bald als ein weitgespannter Komplex von untereinander verbündeten magnetischen Wirkungszentren aufbaue. Eine echte und zu dauern bestimmte Neuordnung der Gesellschaft von innen her wird nur durch die Vereinigung der Produzenten mit den Konsumenten, jeder von beiden Partnern in selbständigen und wesenseigenen kooperativen Einheiten konstituiert, geraten können, – eine Vereinigung, deren sozialistische Kraft und Lebendigkeit nur durch eine Fülle zusammenwirkender Vollgenossenschaften verbürgt werden kann, die in ihrer synthetischen Funktion ausstrahlend, vermittelnden und verbindenden Einfluß üben.

Dazu aber tut not, daß an die Stelle der isolierten und durch ihr ganzes Wesen zur Isolierung verurteilten Versuche, die bisher in mehr als hundertjährigem Ringen in die Erscheinung getreten sind, umfassende Siedlungszusammenhänge treten, territorial entworfen und föderativ aufgebaut, ohne dogmatische Festlegung, mannigfache soziale Gestaltungen nebeneinander zulassend, aber immer auf das Ganze, auf die neue organische Ganzheit ausgerichtet.

Marx und die Erneuerung der Gesellschaft

Wir haben gesehen, daß es das Ziel des sogenannten utopischen Sozialismus ist, den Staat in einem so weitgehenden Maße als möglich durch die Gesellschaft zu ersetzen, und zwar durch eine »echte« Gesellschaft, die
5 also nicht ein verkappter Staat ist. Die Voraussetzungen einer echten Gesellschaft lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Sie kann nicht ein Aggregat von innerlich zusammenhanglosen Individuen sein, denn ein solches würde doch wieder nur durch ein »politisches«, ein Herrschafts- und Zwangsprinzip zusammengehalten werden können, sondern
10 sie muß sich in kleinen Gesellschaften auf der Grundlage gemeinschaftlichen Lebens und in den Verbänden dieser Gesellschaften aufbauen, und die Beziehungen sowohl der Mitglieder jeder dieser Gesellschaften zueinander als die der Gesellschaften und der Verbände zueinander müssen in einem so weitgehenden Maße als möglich von dem gesellschaftlichen
15 Prinzip, dem des inneren Zusammenhangs, des Zusammenwirkens und der gegenseitigen Förderung, bestimmt sein. Mit anderen Worten: nur eine vollstrukturierte Gesellschaft wird das Erbe des Staates antreten können. Erreichen läßt sich dieses Ziel seinem Wesen gemäß weder durch eine Änderung der Herrschaftsordnung, d. h. der Träger der Ver-
20 fügungsgewalt über die Machtmittel, allein, noch auch durch eine Änderung der Eigentumsordnung, d. h. der Träger der Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel, allein, noch durch irgendwelche die Formen des Gesellschaftslebens von außen regelnde Gesetze und Institutionen allein, noch durch all dies zusammen. All dies ist in bestimmten Stadien der
25 Umwandlung erforderlich, mit der Beschränkung freilich, daß sich daraus keine das Ganze einheitlich normierende Zwangsordnung ergeben darf, die das für das Werden einer echten Gesellschaft fundamentale unentbehrliche Element der Spontaneität, der Gestaltung von innen her, also auch der Vielfältigkeit, nicht aufkommen lassen würde. Was aber
30 wesentlich notwendig ist, so wesentlich, daß alle jene Momente nur zu seiner Ergänzung und vollen Durchsetzung dienen sollen, ist eben der Aufbau der echten Gesellschaft selber, teils aus schon vorhandenen und nach Form und Sinn zu erneuernden, teils aus neu zu bildenden Gesellschaften. Je mehr von einer solchen Gesellschaft in der Stunde, da die
35 äußeren Änderungen einsetzen, bereits existent oder doch angelegt ist, um so eher wird es möglich sein, in der veränderten Ordnung den Sozialismus tatsächlich zu verwirklichen, d. h. der Gefahr vorzubeugen, daß das Machtprinzip, sei es in seiner politischen oder in seiner ökonomischen Form oder in beiden, wieder Eingang finde und unter einer ver-

änderten Oberfläche von Gesetzen und Institutionen die menschlichen Beziehungen, also das reale Leben, im Grunde so verrenkt und verkehrt bleiben, wie sie unter dem kapitalistischen Regime gewesen sind. Jene Veränderungen der ökonomischen und politischen Ordnung bedeuten für die Verwirklichung des Sozialismus die unerläßliche Beseitigung der Hindernisse, nicht weniger und nicht mehr. Ohne die Änderung der ökonomischen und politischen Ordnung bleibt die Verwirklichung des Sozialismus Idee, Antrieb und isolierter Versuch; aber ohne eine faktische Restrukturierung der Gesellschaft kann die Änderung der Ordnung nur eine Fassade ohne Haus sein. Keinesfalls aber ist diese als das zeitlich erste, jene als das Darauffolgende anzusehen; wohl vermag sich eine sich wandelnde Gesellschaft die Organe zu schaffen, die sie zu ihrer Durchsetzung, ihrer Verteidigung, zur Beseitigung der Hindernisse benötigt, aber veränderte Machtverhältnisse schaffen nicht eine neue Gesellschaft, die das Machtprinzip zu überwinden vermag. Als die für die Restrukturierung wichtigsten Zellen betrachtet der »utopische« Sozialismus die Genossenschaften in ihren verschiedenen Gestalten; je weiter er in der Klärung seiner Idee fortschreitet, um so deutlicher erscheint ihm dabei die führende Funktion der vollständigen, Produktion und Konsum verbindenden Genossenschaft zuzukommen. Die Genossenschaft ist für diese Idee nicht Selbstzweck, auch nicht, wenn in ihr als solcher eine weitgehende Realisierung des Sozialismus gelingt; vielmehr gilt es hier die Substanz aufzurichten, die durch die Neuordnung freigemacht, in ihr Recht eingesetzt und zur Einheit des Mannigfaltigen verbunden werden soll. Der »utopische« Sozialismus kann in einem besonderen Sinn als der *topische* bezeichnet werden: er ist nicht »ortlos«, sondern will sich jeweils am gegebenen Orte und unter den gegebenen Bedingungen, also gerade »hier und jetzt« in dem hier und jetzt möglichen Maße verwirklichen; aber die lokale Verwirklichung ist für ihn – auch dies ist in der Entwicklung der Idee immer klarer geworden – nie etwas anderes als ein Ausgangspunkt, ein »Beginnen«, etwas, was da sein muß, damit die Verwirklichung sich zusammenschließe, was da sein muß, damit sie sich die Freiheit und Geltung erkämpfe, was da sein muß, damit sich aus ihm, aus all den Zellen und denen, die in ihrem Bilde entstehen, die neue Gesellschaft baue.

Stellen wir von hier aus an Marx und den Marxismus die entscheidenden Fragen nach Ziel und Weg.

Das Ziel faßt Marx von seiner ersten sozialistischen Formulierung und bis zur vollen Reife seiner Gedanken in einer dem »utopischen« Sozialismus sehr nahen Weise auf. Schon im August 1844 schreibt er (in dem Aufsatz »Kritische Randglossen«): »Die Revolution überhaupt – der Um-

sturz der bestehenden Gewalt und die Auflösung der alten Verhältnisse – ist ein politischer Akt. Ohne Revolution kann sich aber der Sozialismus nicht ausführen. Er bedarf dieses politischen Aktes, soweit er der Zerstörung und der Auflösung bedarf. Wo aber seine organisierende Tätigkeit 5 beginnt, wo sein Selbstzweck, seine Seele hervortritt, da schleudert der Sozialismus die politische Hülle weg.« Man muß dies mit dem folgenden Satz aus dem Anfang desselben Jahres (»Zur Judenfrage«) zusammen lesen: »Erst wenn der Mensch seine ›forces propres‹ als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat [es ist also nicht nötig, wie Rousseau 10 meint, die Natur des Menschen zu ändern, ihm seine forces propres zu nehmen und ihm andere, ihrem Charakter nach soziale zu geben] und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt [d. h. nicht mehr den Staat als den Bereich des organisierten Herrschaftsprinzips etabliert], erst dann ist die 15 menschliche Emanzipation vollbracht.« Da das politische Verhältnis für Marx bekanntlich schon in dieser seiner Frühzeit mit aller Deutlichkeit nichts anderes ist als Ausdruck und Auswirkung der Klassenherrschaft, muß es naturgemäß mit deren Aufhebung aufgehoben werden: der nicht mehr »vom Menschen und vom Gemeindewesen getrennte« 20 Mensch ist eben damit nicht mehr der politische Mensch. Dies aber wird nicht erst als die Folge einer nachrevolutionären Entwicklung angesehen. Vielmehr ist, wie in jenen beiden Sätzen ausgesprochen wird, die Revolution als solche, d. h. die Revolution in ihrer rein negativen, »auflösenden« Funktion, der letzte politische Akt. Sowie auf dem durch 25 den Umsturz bereiteten Terrain die organisierende Tätigkeit beginnt, d. h. sowie die positive Funktion des Sozialismus anhebt, wird das politische Prinzip durch das soziale abgelöst; der Raum, in dem diese Funktion ausgeübt wird, ist nicht mehr der Raum der politischen Macht des Menschen über den Menschen. Die dialektische Formulierung läßt doch 30 keinen Zweifel übrig, was nach Marxens Ansicht die Abfolge der tatsächlichen Vorgänge ist: einerseits vernichtet der politische Akt der sozialen Revolution nicht bloß den Klassenstaat, sondern den Staat als Machtgebilde überhaupt, wogegen die politische Revolution ihn gerade erst »als allgemeine Angelegenheit, d. h. als wirklichen Staat konstituier- 35 te«; anderseits beginnt »die organisierende Tätigkeit«, d. h. der Neubau der Gesellschaft, erst nach dem vollzogenen Umsturz der bestehenden Gewalt – was an organisierender Tätigkeit der Revolution vorausging, war nur Organisation des Kampfes. Wir sehen schon hier mit aller Klarheit, was Marx mit dem »utopischen« Sozialismus verbindet: der Wille 40 zur Ablösung des politischen durch das soziale Prinzip, und was ihn davon trennt: seine Meinung, daß diese Ablösung mit ausschließlich poli-

tischen Mitteln, also sozusagen auf dem Wege eines reinen Selbstmords des politischen Prinzips zu bewerkstelligen sei.

Diese Meinung ist in Marxens dialektischer Geschichtsanschauung tief verwurzelt, wie sie 15 Jahre später, im Vorwort der Schrift »Zur Kritik der politischen Ökonomie«, ihre klassische Formulierung gefunden hat. 5

Doch tritt uns im Schlußabschnitt der Streitschrift gegen Proudhon anscheinend eine nicht unerhebliche Einschränkung entgegen. »Die arbeitende Klasse«, heißt es da, »wird im Laufe ihrer Entwicklung (dans le cours de son dévelopement) an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine Assoziation setzen, die die Klassen und ihren Antagonismus 10 ausschließen wird, und es wird keine politische Gewalt im eigentlichen Sinn mehr geben (il n'y aura plus de pouvoir politique, proprement dit), da die politische Gewalt eben die offizielle Zusammenfassung (le résumé officiel) des Antagonismus innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist.« »Keine politische Gewalt *im eigentlichen Sinn*« – das bedeutet: keine po- 15 litische Gewalt im Sinn von Ausdruck und Auswirkung der Klassenherrschaft, was sich ja, wenn deren Aufhebung wirklich vollzogen worden ist, von selbst versteht. Sehen wir hier von der Frage ab, die für Marx offenbar nie ins Blickfeld gerückt ist: ob denn das Proletariat wirklich die »letzte« Klasse ist, mit deren Herrschaftsergreifung die 20 Klassenherrschaft überhaupt zusammenbricht, d.h. ob innerhalb eines siegreichen Proletariats sich nicht eine neue soziale Differenzierung ausbilden kann, die, auch wenn die Klassenbezeichnung nicht auf sie angewendet wird, recht wohl zu einem neuen Herrschaftsverhältnis zu führen vermag. Dann bleibt aber noch die nicht minder schwerwiegende 25 Frage nach Wesen und Ausmaß der politischen Gewalt »im uneigentlichen Sinn«, d.h. der politischen Gewalt, die nicht mehr auf Klassenherrschaft beruht, und nach ihrer Aufhebung fortbesteht. Wäre es nicht möglich, daß diese sich nicht minder fühlbar, ja sogar noch fühlbarer machte als die auf Klassenherrschaft beruhende, zumal solang es gilt 30 »die Revolution zu verteidigen«, d.h. de facto solange noch die gesamte Erdmenschheit die Klassenherrschaft nicht aufgehoben hat, oder vielleicht gar, solange sie sich die in demjenigen Staatswesen, in dem der Sieg des Proletariats erfochten worden ist, herrschende Auffassung des Sozialismus und seine Verwirklichung nicht zu eigen gemacht hat? Was 35 uns aber hier am meisten angeht: solange in diesem Staatswesen oder in diesen Staatswesen diese bestimmte Auffassung herrscht, tatsächlich mit allen technischen Machtmitteln unserer Zeit *herrscht*, wie soll da jene Spontaneität, jene freie soziale Formsuche und Formgebung, jenes freie soziale Versuchen und Entscheiden ins Werk treten, das für die Ver- 40 wirklichung des Sozialismus, für die Entstehung der sozialistischen Ge-

stalt der Gesellschaft unerläßlich ist? Damit, daß Marx unterläßt, zwischen der Gewalt im eigentlichen und der im uneigentlichen Sinn eine deutliche Demarkationslinie zu ziehen, öffnet er einer Abart des politischen Prinzips das Tor, die es nach seiner Ansicht gar nicht gibt und gar
5 nicht geben kann: einer, die nicht Ausdruck und Auswirkung der Klassenherrschaft ist, sondern Ausdruck und Auswirkung von nicht klassenhaft charakterisierten Machttendenzen und Machtkämpfen, von Gruppen und von Einzelnen. Die politische Gewalt im uneigentlichen Sinn wäre hier demnach die offizielle Zusammenfassung des Antagonismus
10 entweder innerhalb der proletarischen Klasse oder, genauer, innerhalb der Bevölkerung, in der »die Klassenherrschaft aufgehoben worden ist«.

Die Eindrücke der problematischen Revolution von 1848 haben Marxens kritische Haltung zu den Versuchen einer Restrukturierung verschärft. Waren schon im Manifest die »kleinen, natürlich fehlschlagen-
15 den Experimente« gerügt worden, so wird nun (im Bericht über »Die Klassenkämpfe in Frankreich« von 1850) »der doktrinäre Sozialismus« angeklagt, der »den revolutionären Kampf der Klassen mit seinen Notwendigkeiten durch kleine Kunststücke oder große Sentimentalitäten wegphantasiert«, und sodann (im »Achtzehnten Brumaire« von 1852)
20 dem französischen Proletariat vorgeworfen, es habe sich zum Teil auf »doktrinäre Experimente, Tauschbanken und Arbeiterassoziationen« geworfen, »also in eine Bewegung, worin es darauf verzichtet, die alte Welt mit ihren eigenen großen Gesamtmitteln umzuwälzen, vielmehr hinter dem Rücken der Gesellschaft, auf Privatweise, innerhalb seiner be-
25 schränkten Existenzbedingungen, seine Erlösung zu vollbringen sucht, also notwendig scheitert«.

Marxens Glaube an die nah bevorstehende Revolution war damals noch unerschüttert; aber seine Zuversicht auf eine baldige Weltrevolution im vollen Sinn des Wortes begann zu wanken. 1858 schreibt er an
30 Engels: »Die schwierige question für uns ist die: auf dem Kontinent ist die Revolution imminent und wird auch sofort einen sozialistischen Charakter annehmen. Wird sie in diesem kleinen Winkel [d. h. auf dem europäischen Kontinent!] nicht notwendig gecrusht werden, da auf viel größerem Terrain das movement der bürgerlichen Gesellschaft noch as-
35 cendent ist?« Die Bedenken scheinen sich in den nächsten Jahren noch gesteigert zu haben. Anderseits gewann er in jenen Jahren den zunehmenden Eindruck von der Bedeutung des außerrevolutionären politischen Kampfes. Das wirkt sich unter anderem nach weiteren sechs Jahren in der »Inauguraladresse der internationalen Arbeiter-Assoziation«
40 aus. Nachdem er das Zehnstundengesetz als den »Sieg eines Prinzips« pries, nennt er den Aufstieg der Kooperativbewegung einen »noch grö-

ßeren Sieg der politischen Ökonomie der Arbeit über die politische Ökonomie des Kapitals«; der Wert dieser großen sozialen Experimente könne nicht überschätzt werden, denn die Arbeiter, die ohne jede Beihilfe genossenschaftliche Fabriken errichteten, hätten durch die Tat bewiesen, daß die Lohnarbeit »bestimmt ist, zu verschwinden vor der assoziierten Arbeit«. Aber das Kooperativsystem bedürfe, um die Masse zu befreien, »der Entwicklung auf nationaler Stufenleiter und folglich der Förderung durch nationale Mittel«, also eben dessen, was Louis Blanc und Lassalle erhofft und erstrebt hatten. Dies aber werde vom Großgrundbesitz und vom Kapital nicht freiwillig zugestanden werden. »Daher« sei es jetzt »die große Pflicht der Arbeiterklasse«, die politische Macht zu erobern. Man muß diesem Wort »daher« volle Beachtung schenken. Die Arbeiterschaft soll in den Parlamenten die politische Macht gewinnen, um der Genossenschaftsbewegung die Hindernisse aus dem Wege zu räumen. Marx schreibt hier der Kooperation, und insbesondere den Produktivgenossenschaften, eine zentrale Bedeutung zu. Zwar wird, auch in den von Marx abgefaßten Resolutionen des Genfer Kongresses von 1866, betont, die Genossenschaftsbewegung sei »nicht imstande, durch sich selbst die kapitalistische Gesellschaft umzugestalten«; aber damit wird sie doch als der eigentliche Weg zu dieser Umgestaltung anerkannt, nur daß zu deren Durchsetzung die Erringung der Staatsmacht durch die Arbeiterschaft unentbehrlich sei. Marx kommt hier dem Gedanken der Restrukturierung praktisch bemerkenswert nah, ohne ihn grundsätzlich aufzunehmen. Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang, daß er die Gefahr der Kooperativen, in gewöhnliche bürgerliche Aktiengesellschaften zu entarten, klar erkennt und auch die richtige Abhilfe empfiehlt: daß alle dabei beschäftigten Arbeiter den gleichen Anteil erhalten sollten.

Aber weniger als drei Monate vor dem Genfer Kongreß, für den er diese Resolution abfaßte, schreibt Marx an Engels über die auf einer Debatte des Generalrats der Internationale geäußerten Tendenzen der Franzosen: »Proudhonisierter Stirnerianismus. Alles aufzulösen in kleine ›groupes‹ oder ›communes‹, die wieder einen ›Verein‹ bilden, aber keinen Staat«. Hier kommt die staatszentralistische Unterströmung in Marxens Idee, wenn auch nur andeutungsweise, so doch unverkennbar zum Ausdruck. Proudhons Föderalismus, den er angreift, will keineswegs alles in Kommunen auflösen, sondern den vorhandenen Kommunen eine relativ weitgehende Autonomie zugestehen und sie sich zu Verbänden zusammenschließen lassen, deren Zusammenschluß eine organischere Form des Gemeinwesens darstellen würde als der gegenwärtige Staat. Ihm gegenüber hält Marx hier doch wieder am Staat als solchem fest.

Nun aber, wieder fünf Jahre danach, wirkt von neuem ein revolutionä-

res Ereignis auf Marxens Anschauung ein, stärker als irgendein vorhergehendes und in anderer Richtung: die Pariser Kommune. In einer seiner bedeutendsten Schriften, der von ihm verfaßten Adresse des Generalrats der Internationale über den Bürgerkrieg in Frankreich, hat er ein Bild von Aufbau, Tätigkeit und Absichten der Kommune entworfen. Die historische Zuverlässigkeit des Bildes ist diskutiert worden, aber nicht darauf kommt es uns hier an: das Bild ist ein Bekenntnis, und ein für unser Thema, das der wechselnden Stellungnahme Marxens zum Werden einer neuen Gesellschaft, höchst wichtiges.

Das, was die Kommune in Marxens Augen toto genere von allen früheren Unternehmungen abhob, »ihr wahres Geheimnis«, ist, daß sie »wesentlich eine Regierung der Arbeiterklasse« war. Das ist buchstäblich zu verstehen: Marx meint eine nicht bloß von der Arbeiterklasse eingesetzte, sondern auch faktisch von ihr ausgeübte. Die Kommune ist »die Selbstregierung der Produzenten«. Die durch allgemeines Stimmrecht aus den Wahlen des Pariser Volkes hervorgegangene Vertreterschaft, die aus an die bestimmten Instruktionen ihrer Wähler gebundenen und jederzeit absetzbaren Mitgliedern besteht, sollte »nicht eine parlamentarische, sondern eine arbeitende Körperschaft sein, vollziehend und gesetzgebend zu gleicher Zeit«. Dieselbe Organisationsform war für jede Gemeinde in Frankreich bis zum kleinsten Dorf vorgesehen. Die Landgemeinden sollten ihre gemeinsamen Angelegenheiten im Bezirksparlament verwalten und die Bezirksversammlungen wieder Abgeordnete zur Nationaldelegation entsenden. An die Stelle der aus den Zeiten der absoluten Monarchie stammenden zentralisierten Staatsmacht »mit ihren allgegenwärtigen Organen« sollte somit ein weitgehend dezentralisiertes Gemeinwesen treten. »Die wenigen, aber wichtigen Funktionen, welche dann noch für eine Zentralregierung übrig blieben, sollten an kommunale, d. h. streng verantwortliche Beamte übertragen werden«. Die Dezentralisierung würde aber keine Aufsplitterung, sondern eine Neukonstituierung der Volkseinheit auf organischer Grundlage, eine Reaktivierung der sozialen Volkskräfte und damit des gesamten Volksorganismus bedeuten. »Die Kommunalverfassung würde dem gesellschaftlichen Körper alle die Kräfte zurückgegeben haben, die bisher der Schmarotzerauswuchs ›Staat‹, der von der Gesellschaft sich nährt und ihre freie Bewegung hemmt, aufgezehrt hat. Durch diese Tat allein würde sie die Wiedergeburt Frankreichs in Gang gesetzt haben.« Es ist offenkundig, daß Marx hier nicht von bestimmten historischen Staatsformen, sondern vom Staat überhaupt redet. Dadurch, daß die lokale Selbstregierung »etwas Selbstverständliches« wird, ist die Staatsmacht »überflüssig

gemacht«. Nie hat sich einer der »utopistischen« Sozialisten radikaler
über diesen Gegenstand geäußert.

Aber die politische Struktur der Kommune ist für Marx nur erst der
Vorhof zum Eigentlichen und Entscheidenden, zu der großen sozialen
Wandlung, zu der sie ihrer Anlage und ihren Plänen nach hätte führen
müssen, wenn sie nicht vernichtet worden wäre. Er sieht in ihr die »end-
lich entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der
Arbeit sich vollziehen konnte«. Die Kommune wollte »das individuelle
Eigentum zu einer Wahrheit machen, indem sie die Produktionsmittel,
den Erdboden und das Kapital, in bloße Werkzeuge der freien und asso-
ziierten Arbeit verwandelt«, und zwar der in Produktivgenossenschaften
assoziierten Arbeit. »Wenn die genossenschaftliche Produktion«, ruft
Marx, »nicht eitel Schein und Schwindel bleiben, wenn sie das kapitali-
stische System verdrängen, wenn die Gesamtheit der Genossenschaften
die nationale Produktion nach einem gemeinsamen Plan regeln, sie da-
mit unter ihre eigene Leitung nehmen soll – was wäre das anders, meine
Herren, als der Kommunismus, der ›mögliche‹ Kommunismus?« Näm-
lich: der sich im Gegensatz zu der verbreiteten Auffassung seiner »Un-
möglichkeit« als möglich erweisende. Ein Föderalismus der Kommunen
und Genossenschaften – denn dieser eben ist es, dessen Bild er entwirft –
wird also von Marx als echter Kommunismus anerkannt. Gewiß, er wen-
det sich auch jetzt gegen allen »Utopismus«. Die Arbeiterklasse »hat kei-
ne fix und fertigen Utopien durch Volksbeschluß einzuführen«. Das
Kommunal- und Genossenschaftswesen, das sie zum neuen Gemein-
wesen und zur neuen Gesellschaft ausbauen will, ist nicht erdacht und
gemacht worden: aus der Wirklichkeit der Assoziation alter und neuer
Geschlechter, aus der allmählich in der Volksgemeinschaft selber ent-
standenen, und nur aus ihr kann sie ihr Werk, ihr Haus errichten. »Sie
hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen
Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoß der zusam-
menbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben.« Hier haben
wir jenen Begriff der »Entwicklung« von 1847 wieder, aber diesmal völlig
eindeutig und unanzweifelbar im Sinn eines *vorrevolutionären* Pro-
zesses, und zwar eines, dessen Wesen die Bildung von kleinen und fö-
derationsfähigen Einheiten menschlichen Zusammenlebens und Zu-
sammenarbeitens, von Kommunen und Genossenschaften ist, denen
gegenüber die Revolution nur die Aufgabe hat, sie frei zu machen, zu
verbinden und zu ermächtigen. Gewiß, dies verträgt sich durchaus mit
der, zwölf Jahre älteren, berühmten Formel der »Kritik der politischen
Ökonomie« von den neuen höheren Produktionsverhältnissen, die nie
an die Stelle der alten treten, »bevor die materiellen Existenzbedingun-

gen derselben im Schoße der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind«; aber in dem Bericht des Generalrats wird keineswegs etwa angedeutet, die Pariser Kommune sei gescheitert, weil die Ausbrütung noch nicht vollendet gewesen sei. Und die »Elemente der neuen Gesellschaft«, die sich im Schoß der alten, zusammenbrechenden entwickelt hatten, das waren doch zu einem wesentlichen Teil eben jene Genossenschaften, die sich in Frankreich unter dem Einfluß des »utopischen« Sozialismus gebildet hatten, – wie der von Marx geschilderte politische Föderalismus der Kommune unter dem Einfluß Proudhons. Diese Genossenschaften waren es, die im Kommunistischen Manifest als »kleine, natürlich fehlschlagende Experimente« bezeichnet wurden; aber hätte die Kommune gesiegt – und alles im Bericht des Generalrats deutet darauf hin, daß sie ohne diese und jene besonderen Umstände hätte siegen können –, dann wären sie die Zellensubstanz der neuen Gesellschaft geworden.

Von hier aus, d. h. von der Marxischen *Revolutionspolitik* aus sind Äußerungen wie diese von Engels (1873) zu verstehen: »Hätten sich die Autonomisten begnügt zu sagen, daß die soziale Organisation der Zukunft die Autorität nur in den Grenzen zulassen wird, die durch die Produktionsverhältnisse unvermeidlich gezogen werden, dann hätte man sich mit ihnen verständigen können.« Als ob Proudhon nicht immer wieder die jeweilige Ziehung von Grenzlinien zwischen schon möglicher Dezentralisation und noch notwendiger Zentralisation als notwendig erklärt hätte! Ein andermal (1874) sagt Engels (der sich hier eng an die von Marx stammende Formulierung im Bericht der vom Haager Kongreß von 1872 zur Untersuchung der Tätigkeit des Bakuninismus eingesetzten Kommission anschließt), alle Sozialisten seien darin einig, daß der Staat und mit ihm die politische Autorität infolge der künftigen sozialen Revolution verschwinden werden, aber die »Antiautoritären« forderten zu Unrecht, »daß der politische Staat mit einem Schlage abgeschafft werde, noch früher, als die sozialen Verhältnisse abgeschafft sind, die ihn erzeugt haben«. »Sie fordern«, fährt Engels fort, »daß der erste Akt der sozialen Revolution die Abschaffung der Autorität sein soll.« In Wahrheit hat kein besonnener antiautoritärer Sozialist etwas anderes gefordert, als daß die Revolution damit beginne, die *Hypertrophie* der Autorität, ihr Übermaß zu beseitigen und von da an darauf bedacht sei, sie auf das jeweils den gegebenen Verhältnissen entsprechende Maß zu reduzieren. Engels erwidert auf die angebliche Forderung: »Haben Sie einmal eine Revolution gesehen, meine Herren? Eine Revolution ist gewiß die autoritärste Sache, die es gibt.« Wenn das bedeutet, daß der revolutionäre Kampf als solcher unter zielbewußter Führung und mit

strenger Disziplin vor sich gehen müsse, so ist das freilich nicht anzuzweifeln; soll es aber bedeuten, daß in der revolutionären Epoche, von der nicht zu sagen ist, wann sie enden wird, die gesamte Bevölkerung in allen Bereichen des Denkens und Lebens von einem zentralen autoritären Willen uneingeschränkt bestimmt werden soll, so ist es unerfindlich, wie von einem solchen Stadium zum Sozialismus ein evolutionärer Weg führen soll.

Vier Jahre nach der Schrift über die Kommune hat Marx in dem Brief, in dem er an dem Programmentwurf für den Gothaer Einigungskongreß eine scharfe Kritik übte, erneut seine Bedenken gegen die Genossenschaften vorgebracht, mit der offenkundigen politischen Tendenz, einen Hauptpunkt im Programm der Lassalleaner fragwürdig zu machen und dadurch dem Kompromiß mit ihnen die Grundlage zu entziehen. Freilich wendet sich Marx hier nur gegen die »Stiftung von Kooperativgesellschaften mit Staatshilfe« und läßt die genossenschaftliche Produktion als sozialistisches Ziel bestehen, aber Ausdrücke wie »spezifische Wunderkur«, »Sektenbewegung«, ja »reaktionäre Arbeiter« in bezug auf Buchez' Programm sind deutlich genug. Trotzdem wurde der die Produktivassoziationen mit Staatskredit behandelnde Paragraph vom Kongreß angenommen.

Nichts aber gewährt uns einen so tiefen Einblick in Marxens ambivalente Haltung zur Frage des inneren Gesellschaftsumbaus und seiner Voraussetzungen als sein Briefwechsel mit Vera Zasulitsch von 1881.

Die Veröffentlichung dieser Schriftstücke durch Rjazanov ist deshalb besonders wertvoll, weil wir hier zum Teil sehr ausführliche Konzepte Marxens in seinem Antwortbrief kennenlernen; die Konzepte umfassen in der Publikation mehr als 900 Zeilen, mit unzähligen Streichungen, Verbesserungen, Ergänzungen, der Brief etwa 40.

Vera Zasulitsch, »eine Frau der großen Aufgaben und der großen Augenblicke«, wie Stepniak sie nennt, hatte aus Genf an Marx geschrieben, um ihn, als den Verfasser des »Kapitals«, dessen erster Band in Rußland »eine große Popularität genieße« und insbesondere auch in den Diskussionen über die Agrarfrage und die russische Dorfgemeinschaft eine bedeutende Rolle spiele, zu fragen, wie er über die Zukunftsaussichten der Dorfgemeinschaft denke. Es handle sich, sagt sie, um »eine Frage von Leben und Tod« für die russische sozialistische Partei, von der auch das persönliche Schicksal der revolutionären Sozialisten abhänge. Denn entweder sei die Dorfgemeinde, wenn sie nur von den übermäßigen Steuern und Abgaben sowie den Willkürhandlungen der Verwaltung befreit werde, fähig, sich in der sozialistischen Richtung zu entwickeln, d.h. Erzeugung und Verteilung der Güter allmählich auf kollektivistischer Grund-

lage zu organisieren. In diesem Falle müsse der revolutionäre Sozialist »alle seine Kräfte der Befreiung der Gemeinde und ihrer Entwicklung widmen«. Oder aber sie sei – wie mehrere auf Marx sich berufende Leute, die sich Marxisten nennen, behaupten – als eine »archaische Form« von
5 der Geschichte und dem wissenschaftlichen Sozialismus zum Untergang verdammt. Dann müßten die Sozialisten, die vergebens versuchen würden, zu berechnen, in wievielen Jahrzehnten der Boden aus den Händen des russischen Bauern in die der Bourgeoisie übergehen und in wievielen Jahrhunderten vielleicht der Kapitalismus in Rußland einen ähnlichen
10 Entwicklungsgrad wie der in Westeuropa erreichen werde, sich auf die Propaganda unter den städtischen Arbeitern beschränken, die sich fortwährend aus der Masse der Bauern vermehren würden, »welche infolge der Auflösung der Dorfgemeinde auf der Suche nach Lohn auf das Pflaster der Großstädte geworfen werden wird.« Man sieht: es geht in der Tat
15 um nichts Geringeres als um die Entscheidung, ob es eine *Zuversicht* der sozialistischen Arbeit in Rußland für die nächsten Generationen geben kann. Muß Rußland den Weg Westeuropas gehen, wo im Aufstieg des Hochkapitalismus die »archaischen« Gemeinschaftsformen sich mit Notwendigkeit auflösen, und bleibt nichts übrig, als für die noch ferne
20 Zeit der Industrialisierung einen klassenbewußten Kern des städtischen Proletariats vorzubereiten? Gibt es dagegen für Rußland auf Grund seiner besonderen agraren Institutionen einen Sonderweg, gleichsam abseits von der allgemeinen geschichtlichen Dialektik, einen Weg der Durchdringung überkommener Ordnungen des Gemeineigentums und
25 der gemeinschaftlichen Produktion mit sozialistischem Geist, kann man, indem man diese Ordnungen innerlich ausgestaltet und ihnen eine äußere Besserstellung erkämpft, eine organische soziale Wirklichkeit schaffen, die in die Revolution hineinwüchse, gleichsam zu ihr ausreifte und von ihr nur freigemacht und in die volle Freiheit und das vol-
30 le Recht eingesetzt würde, sich als Rückgrat der neuen Gesellschaft zu konstituieren, dann gibt es eine große und unmittelbare konstruktiv-revolutionäre Aufgabe, die vielleicht schon bald zur Verwirklichung des Sozialismus führen kann. Die Entscheidung, welches von beiden die geschichtliche Wahrheit sei, wird in Marxens Hände gelegt.

35 Seine Anstrengungen, die rechte Antwort zu geben, sind von bewundernswürdiger Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit. Er hatte sich schon vorher mit dem schwierigen Gegenstand befaßt und nun vertieft er sich von neuem und mit besonderer Intensität in dessen Problem. Immer wieder sehen wir ihn eine Formulierung von großer Feinheit
40 und Präzision streichen, um nach einer noch zulänglicheren zu suchen. Wiewohl nur eine Reihe fragmentarischer Entwürfe, scheinen mir diese

Aufzeichnungen doch der bedeutendste Versuch zu sein, das Thema der russischen Dorfgemeinschaft synthetisch zu erfassen. Die Dorfgemeinschaft ist einer der infolge der Kargheit des historischen Materials noch immer nicht hinreichend geklärten Abschnitte der ethnologischen Soziologie und innerhalb ihrer stellt die russische, deren Entwicklung äußerst mangelhaft dokumentiert ist, ein besonders dorniges Kapitel dar. Marx neigte, der zu seiner Zeit vorherrschenden Meinung der Wissenschaft gemäß dazu, ihr einen sehr frühen Ursprung zuzuschreiben. Heute pflegt man eher sie als spät und aus der Politik des Staatsfiskus hervorgegangen anzusehen. Das letzte Wort ist gewiß noch nicht gesprochen. Die Forschung wird, meine ich (worauf wichtige Arbeiten unserer Zeit hinweisen) noch feststellen, daß Marx nicht so unrecht hatte, wie man zumeist in unseren Tagen annimmt, und daß der Fiskus keine neuen sozialen Formen geschaffen, sondern alte ausgenutzt hat. Hier aber haben wir uns nicht mit der historischen Fragestellung, sondern nur mit der nach den sozialistischen Aussichten der Dorfgemeinschaft zu befassen, wie Marx sie sah.

Marx erklärt, im Anschluß an ein Wort des Ethnologen Morgan, die gegenwärtige Krisis des Kapitalismus werde mit einer Rückkehr der modernen Gesellschaft zu einer höheren Form eines archaischen Typus des Gemeinschaftseigentums und der gemeinschaftlichen Produktion, d. h. mit ihrem Übergang zur kommunistischen Form enden. Daher dürfe man sich durch das Wort »archaisch« nicht erschrecken lassen. In dieser zu erwartenden Richtung der Entwicklung liege eine große Chance der russischen Dorfgemeinschaft. Sie habe einen großen Vorzug den eigentlich archaischen Gemeinschaften desselben Typus gegenüber: sie allein in Europa habe sich auf einer weiten nationalen Skala erhalten. Sie müsse daher nicht, wie es das Schicksal des Gemeineigentums in Westeuropa war, mit dem sozialen Fortschritt verschwinden. Sie könne sich vielmehr »allmählich von ihren primitiven Kennzeichen ablösen und sich unmittelbar als Element der kollektiven Produktion auf nationaler Skala entwickeln«. Marx weist darauf hin, daß er im »Kapital« die »geschichtliche Fatalität« der Kapitalsakkumulation, die den auf persönlicher Arbeit begründeten Besitz enteignet, ausdrücklich auf Westeuropa beschränkt habe. Da der in den Händen der russischen Bauern befindliche Boden nie ihr Privatbesitz gewesen sei, ist diese Entwicklungslinie auf sie unanwendbar. Vielmehr brauchte man einfach die Regierungsinstitution der Wolost, die eine größere Anzahl von Dörfern vereinigt, »durch eine von der Kommune selbst gewählte Bauernversammlung zu ersetzen, die als ökonomisches und administratives Organ ihren Interessen dient«. Mit Leichtigkeit würde sich der Übergang von der parzellaren Arbeit

zur völligen kooperativen Arbeit vollziehen, wobei Marx besonders die Vertrautheit des Bauern mit dem genossenschaftlichen Werkvertrag des Artel* als förderndes Moment betont. Das notwendige wirtschaftliche Bedürfnis nach einem solchen Prozeß würde sich fühlbar machen, sowie 5 die Dorfgemeinschaft durch Befreiung von ihren Lasten und Erweiterung ihres Bodengebiets in normale Verhältnisse versetzt würde, und was die notwendigen materiellen Bedingungen betreffe, so schulde die russische Gesellschaft, die so lange auf Kosten des Bauern gelebt habe, ihm die für einen solchen Übergang nötigen Vorschüsse. Es ist offenbar, 10 daß hier an eine Wandlung gedacht wird, die sich unter den gegebenen Verhältnissen vollziehen *kann*. Auf der andern Seite aber weist Marx nachdrücklich auf eine Eigentümlichkeit der russischen Dorfgemeinschaft hin, die sie mit Ohnmacht schlage und ihr alle historische Initiative unmöglich mache. Es ist dies ihre Isolierung: sie ist ein »lokalisier- 15 ter Mikrokosmos«, und es besteht keine Verbindung zwischen dem Leben einer Kommune und dem aller andern. Mit andern Worten: was Marx hier vermißt, ohne daß er den Begriff gebrauchte, ist die Neigung zur *Föderierung*. Diese Eigentümlichkeit, sagt er, finde man nicht überall als Kennzeichen dieses Typus, aber »überall, wo sie sich findet, hat 20 sie über den Kommunen einen mehr oder weniger zentralen Despotismus aufkommen lassen«. Nur inmitten einer allgemeinen Erhebung kann die Isolierung der russischen Dorfgemeinschaft gebrochen werden. Ihr gegenwärtiger Zustand sei (aus Gründen, die Marx nicht ausführt) wirtschaftlich unhaltbar; »um die russischen Kommunen zu ret- 25 ten, bedarf es einer russischen Revolution«. Aber sie muß rechtzeitig kommen und sie muß »alle ihre Kräfte konzentrieren, um den freien Aufschwung der Dorfgemeinschaft zu sichern«. Dann werde diese sich bald entwickeln »comme élément régénérateur de la société russe et comme élément de supériorité sur les pays asservis par le régime capita- 30 liste«.

In dem kurzen Brieflein, daß Marx tatsächlich an Vera Zasulitsch sandte, folgt auf den Hinweis auf die die Sache angehenden Stellen im »Kapital« ein einziger Satz. Er lautet: »Die im ›Kapital‹ gegebene Analyse bietet somit keine Gründe weder für noch gegen die Lebensfähigkeit der 35 Dorfgemeinschaft, aber das besondere Studium, das ich ihr gewidmet und dessen Material ich in den Originalquellen gesucht habe, hat mich überzeugt, daß diese Kommune der Stützpunkt der sozialen Regeneration in Rußland ist, aber damit er als solcher funktionieren könne, müßte man zunächst die schädlichen Einflüsse, die von allen Seiten auf sie ein-

* Über diesen s. das nächste Kapitel, S. 545 f.

dringen, ausschalten und ihr sodann die normalen Bedingungen einer spontanen Entwicklung sichern.«

Die Basis der Argumentation ist hier ungeheuer zusammengeschrumpft, so daß das allein mitgeteilte Fazit in seiner eigentlichen Bedeutung kaum erfaßt werden kann. Aber dieser Vorgang hatte sich anscheinend als unvermeidlich erwiesen, da in den Konzepten das Für und Wider einander zwar nicht offenkundig, aber faktisch unversöhnlich gegenüberstand. Marx bejahte »theoretisch« die Möglichkeit einer vorrevolutionären Entwicklung der Kommune in der erwünschten Richtung, aber praktisch machte er ihre »Rettung« vom rechtzeitigen Kommen der Revolution abhängig. Bestimmend ist offenbar hier wie anderswo das politische Moment: die Befürchtung, daß durch die konstruktive Arbeit dem revolutionären Impetus Kraft entzogen werden könnte. Da diesem politischen Moment bei Marx die Einsicht in die Bedeutung einer Restrukturierung der Gesellschaft nicht gegenübersteht, müssen schließlich Für und Wider durch einen Satz ersetzt werden, der Vera Zasulitsch kaum als Antwort auf ihre Schicksalsfrage erschienen sein dürfe. Schon bei Lebzeiten war Marx, wie Tönnies von ihm sagt, ein Orakel, das wegen der Mehrdeutigkeit seiner Antworten oft vergebens befragt wird. Vera Zasulitsch hat jedenfalls auf die Frage, ob der revolutionäre Sozialist alle seine Kräfte der Befreiung der Kommune und ihrer Entwicklung widmen solle, aus dem Brief Marxens, der für sie die höchste Autorität war, kein Ja herausgehört. Nicht lange danach schrieb sie (im Vorwort zu der 1884 veröffentlichten russischen Übersetzung von Engels' »Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft«) einige Sätze über die Dorfgemeinschaft, die aus Marxens Orakel die Konsequenz ziehen: die schrittweise Auflösung des Gemeindeeigentums sei unvermeidlich, die nächste Zukunft Rußlands gehöre dem Kapitalismus, aber die sozialistische Revolution im Westen werde ihm auch im Osten ein Ende setzen, »und dann können die Überbleibsel der Einrichtungen des Gemeindeeigentums Rußland einen großen Dienst erweisen«. Engels hatte 1882 in seiner Vorrede zu der, ebenfalls von Vera Zasulitsch stammenden, russischen Übersetzung des kommunistischen Manifests auf die – offenbar unter dem Einfluß Marxens von ihm formulierte – Frage, ob die russische Dorfgemeinschaft, »die allerdings schon sehr zersetzte Form des urwüchsigen Gemeineigentums am Boden«, unmittelbar in eine höhere, kommunistische Form des Grundeigentums übergehen könne oder vorher den aus der historischen Entwicklung des Westens bekannten Auflösungsprozeß durchmachen müsse, eine etwas andere Antwort erteilt (wie gewöhnlich, so auch hier eine eindeutigere, massivere, aber auch der Tiefe des Problems weniger Rechnung tragende als Marx): »Wenn

die russische Revolution das Signal zu einer Arbeiterrevolution im Westen wird, so daß beide einander ergänzen, dann kann das heutige russische Gemeineigentum zum Ausgangspunkt einer kommunistischen Entwicklung dienen.« Später scheint er noch skeptischer geworden zu sein, 5 aber er vermied es (wie Gustav Mayer berichtet), »sich in die internen Kämpfe zwischen den mehr auf die Bauern und den mehr auf die Entstehung eines Industrieproletariats vertrauenden russischen Sozialisten hineinziehen zu lassen«.

Lenin hat gegenüber Eduard Bernstein, der mit Recht auf die Ähnlich- 10 keit zwischen dem von Marx dargelegten Programm der Pariser Kommune mit Proudhons Föderalismus hinwies, mit dem stärksten Nachdruck erklärt, Marx sei Zentralist und in seinen Ausführungen im »Bürgerkrieg in Frankreich« sei »keinerlei Abweichung vom Zentralismus vorhanden«. Diese Auffassung ist in dieser allgemeinen Form un- 15 haltbar. Wenn Marx sagt, die wenigen Funktionen, »welche dann noch für eine Zentralisierung übrig bleiben«, sollten an kommunale Beamte übertragen werden, so heißt das unzweideutig: so viel Staatsfunktionen als möglich dezentralisieren und diejenigen, die zentralisiert bleiben müssen, in administrative verwandeln, und zwar nicht erst nach einer 20 unbestimmte Zeit währenden Entwicklung nach der Revolution, sondern innerhalb der revolutionären Aktion, also das realisieren, was nach Engels' bekannter Kritik des Entwurfes zum Erfurter Programm »von 1792 bis 1798 jedes französische Departement, jede Gemeinde besaß«: »vollständige Selbstverwaltung«. Dennoch hat Lenin nicht unrecht: im 25 Grunde ist Marx stets Zentralist geblieben. Die Kommunen sind für ihn im wesentlichen politische Einheiten, Kampforgane der Revolution. Lenin fragt: Wenn das Proletariat »sich völlig frei zu Kommunen organisiert und die Tätigkeit dieser Kommunen zu gemeinsamen Schlägen gegen das Kapital … vereinigt, … wäre das nicht … ein vom Proletariat 30 durchgeführter Zentralismus?« Sicherlich, und insofern ist Lenin und nicht Bernstein Marxens getreuer Interpret. Aber das gilt lediglich für die revolutionäre Aktion als solche, und das heißt im Sinne von Marxens Darstellung der Kommune nicht eine über Generationen verteilte »Entwicklung«, sondern eine kohärente geschichtliche *Handlung*, jene näm- 35 lich, die den Kapitalismus zerschlägt und dem Proletariat die Verfügung über die Produktionsmittel verschafft. Aber im französischen Kommunenprogramm ist die einzelne Kommune mit ihrer »lokalen Selbstregierung« keineswegs bloß ein einzelnes Rad in dem großen Apparat der Revolution, oder, weniger mechanisch ausgedrückt, nicht bloß ein 40 einzelner Muskel innerhalb der revolutionären Gesamtanstrengung des Volkskörpers, sondern sie ist dazu bestimmt, die Umwälzung als selb-

ständige, mit dem möglichen Maximum an Autonomie ausgestattete Einheit zu überdauern. Ist während der Aktion ihr Sonderwille aus freien Stücken in dem großen Antrieb des Ganzen aufgegangen, so soll er nun seine eigne Entscheidungs- und Wirkungssphäre erhalten, und zwar so, daß die eigentlich vitalen Funktionen sich »unten«, die allgemeinen Verwaltungsfunktionen »oben« vollziehen. Der einzelnen Kommune ist grundsätzlich schon innerhalb der Revolution ihr Eigenrecht und ihre Eigenmacht gegeben, aber erst nach Vollzug der gemeinsamen Aktionen treten sie in die aktuelle Erscheinung. Diese unabtrennbaren Bestandteile der Kommunenidee hat Marx hingenommen, ohne sie mit seinem eigenen Zentralismus zu konfrontieren und zwischen beiden zu entscheiden. Daß er die tiefe Problematik, die sich hier auftut, anscheinend nicht sah, liegt an der Hegemonie des politischen Gesichtspunkts, die für ihn überall bestand, wo es um die Revolution, ihre Vorbereitung und ihr Werk ging. Von den drei Modi des Denkens in Dingen des öffentlichen Lebens, dem ökonomischen, dem sozialen und dem politischen, hat Marx den ersten mit methodischer Meisterschaft beherrscht, dem dritten war er mit Leidenschaft ergeben, mit dem sozialen ist er – so absurd das auch in den Ohren eines bedingungslosen Marxisten klingen mag – nur selten in näheren Umgang getreten, und nie ist er für ihn bestimmend geworden.

Marx und Engels hatten auf die Frage nach dem Verhältnis zu den Elementen der Restrukturierung, die in der Tat eine Schicksalsfrage war, keine positive Antwort, weil sie keinen inneren Zusammenhang mit der Idee der Restrukturierung hatten. Wohl konnte Marx zuweilen auf »die Elemente der neuen Gesellschaft hindeuten, die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben« und die die Revolution nur »in Freiheit zu setzen« hatte; aber er konnte nicht den Entschluß fassen, die Elemente zu pflegen, zu fördern und sich für sie einzusetzen. Der politische Akt der Revolution blieb das im wesentlichen allein Anzustrebende, die politische Vorbereitung dazu – erst die direkte, sodann die parlamentarische und gewerkschaftliche – die allein wesentliche Aufgabe, und damit wurde das politische Prinzip das zu oberst bestimmende, jede konkrete Entscheidung über die praktische Haltung zu solchen vorhandenen, in Bildung begriffenen oder neu zu konstituierenden »Elementen« wurde von der jeweiligen politischen Zweckmäßigkeit allein aus getroffen. Naturgemäß war die Ausführung der Entscheidungen zugunsten einer positiven Haltung lau, uneinheitlich und unwirksam, bis sie jeweils durch negative wieder aufgehoben wurden.

Ein charakteristisches Beispiel für die rein politische Art, in der die geistige Führung der Bewegung die für die Neugestaltung der Gesell-

schaft wichtigsten sozialen Gebilde behandelte, bietet Engels' Stellungnahme zu den Genossenschaften. 1869 hatte er (in der Vorbemerkung zu dem von Wilhelm Liebknecht besorgten Neuabdruck der Schrift über den deutschen Bauernkrieg) erklärt, »die Ackerbautagelöhner könnten aus ihrem Elend nur erlöst werden, wenn vor allem ihr Hauptarbeitsgegenstand, das Land selber, in gesellschaftliches Eigentum verwandelt und von Genossenschaften der Landarbeiter für ihre gemeinsame Rechnung bebaut würde«. Aus diesem grundsätzlichen Postulat scheint er eine praktische Folgerung zu ziehen, wenn er 1885 an Liebknecht schreibt, die sozialdemokratische Fraktion des deutschen Reichstags müsse zur Regierung sagen: »Gebt ihr uns Garantien, daß in Preußen die Domänen statt an Großpächter oder an Bauern, die ohne Taglöhnerarbeit existenzunfähig sind, an Arbeitergenossenschaften ausgepachtet werden sollen, daß öffentliche Arbeiten an Arbeitsgenossenschaften statt an Kapitalisten verdungen werden, gut, wir wollen ein übriges tun. Wenn nicht, nicht.« Dies alles, fügt Engels hinzu, seien Dinge, die von heute auf morgen eingeleitet und in einem Jahr in Gang gebracht werden könnten, und denen nur die Bourgeoisie und die Regierung im Wege stünden. Das klingt nach echten Forderungen, um die gekämpft werden soll. Aber 1886 verlangt Engels von Bebel, die Fraktion solle sozialistische, zum Sturz der kapitalistischen Produktion führende Maßregeln, wie eben jene, vorschlagen, die praktisch für diese Regierung, wie für jede Bourgeoisregierung überhaupt, unmöglich sind. Hier enthüllt sich der taktisch-propagandistische Charakter der Forderungen: das Genossenschaftsprinzip wird nur benützt, nicht in letztem Ernst als das Anzustrebende und zu Erkämpfende verkündigt. Die taktische Verwendung wäre nicht so schlimm, wenn das Grundsätzliche nur groß und deutlich genug zum Ausdruck käme; aber das ist eben nicht der Fall. Ich kann nicht umhin, Lassalles Glauben an die Realisierbarkeit der Genossenschaften mit Hilfe der Regierung, so kurzsichtig er war, als die sozialistischere Haltung anzusehn.

Als Beispiele dafür, wie die Grundsatzlosigkeit der geistigen Führer gegenüber den Elementen der Restrukturierung sich in der Unfruchtbarkeit der Bewegung ihnen gegenüber ausgedrückt hat, führe ich eine charakteristische Folge von Resolutionen der als die marxistisch ausgebildetste geltenden Partei, der deutschen Sozialdemokratie, über das Verhältnis zu den Genossenschaften an. Im Gothaer Einigungsprogramm von 1875 (gegen dessen Entwurf Marx jene Bedenken gemeldet hatte) war gefordert worden, Produktivgenossenschaften für Industrie und Ackerbau in solchem Umfang ins Leben zu rufen, daß aus ihnen die sozialistische Organisation der Gesamtarbeit entsteht; das war ein deutliches Bekennt-

nis zur Restrukturierung, wie es für die Vereinigung mit den Lassalleanern unerläßlich erschien. Im Erfurter Programm von 1891 war nichts mehr davon zu hören, was nicht aus den Mißerfolgen der inzwischen begründeten Arbeiter- und Produktivgenossenschaften allein zu erklären ist, sondern vor allem eben aus dem Mangel an grundsätzlichen Richtungslinien, und auf dem Berliner Parteitag von 1892 wurde beschlossen, die Partei könne »die Gründung von Genossenschaften nur da gutheißen, wo sie die soziale Existenzermöglichung von im politischen oder im gewerkschaftlichen Kampfe gemaßregelten Genossen bezwecken oder wo sie dazu dienen sollten, die Agitation zu erleichtern«; im übrigen hatten »die Parteigenossen der Gründung von Genossenschaften entgegenzutreten«. Das ist von erfrischender Deutlichkeit. Aber in der Resolution des Hannoverer Parteitags von 1899 wird gesagt, die Partei stehe der Gründung von Wirtschafts-Genossenschaften neutral gegenüber, sie sehe in der Gründung solcher Genossenschaften ein geeignetes Mittel zur Erziehung der Arbeiterklasse zur selbständigen Leitung ihrer Angelegenheiten, aber sie messe ihnen »keine entscheidende Bedeutung bei für die Befreiung aus den Fesseln der Lohnsklaverei«. Und in Magdeburg 1910 wurden nicht bloß die Konsumvereine als ein wirksames Mittel zur Unterstützung im Klassenkampfe anerkannt, sondern erklärt wurde, die genossenschaftliche Tätigkeit überhaupt sei »eine wirksame Ergänzung des politischen und gewerkschaftlichen Kampfes für die Hebung der Lage der Arbeiterklasse«.

Diese Zickzacklinie auf einem gegenständlich und geographisch begrenzten, aber wichtigen Gebiete darf als Symbol der tragischen Mißentwicklung der sozialistischen Bewegung gelten. Mit großer werbender und ordnender Kraft sammelte sie das Proletariat um sich, mit großen kämpferischen Kräften handelte sie, angreifend und verteidigend, im politischen und im wirtschaftlichen Bereich; aber das, um dessentwillen letztlich geworben und geordnet und gekämpft wurde, das Werden der neuen sozialen Gestalt, war weder echter Gegenstand ihres Bewußtseins noch echtes Ziel ihres Handelns. Was Marx der Pariser Kommune nachrühmte, hat die marxistische Bewegung weder gewollt noch getan. Sie hat nicht nach vorhandenen Vorformen neuer Gesellschaft ausgeschaut; sie hat sich nicht ernstlich um Förderung, Beeinflussung, Leitung, Koordinierung, Föderierung der neuentstandenen oder in der Bildung begriffenen Versuche bemüht, sie hat nicht selber in folgerichtiger Arbeit Zellen um Zellen und Zellenverbände um Zellenverbände lebendiger Gemeinschaft ins Leben gerufen. Sie hat nicht mit ihrer großen Kraft Hand angelegt, um die neue gesellschaftliche Existenz des Menschen, die von der Revolution freigesetzt werden sollte, zu gestalten.

Lenin und die Erneuerung der Gesellschaft

Wie das Prinzip einer Erneuerung der Gesellschaft von innen her, durch Erneuerung ihres Zellengewebes, in der Lehre Marxens keinen festen, aus der Idee selber sich ergebenden Platz gefunden hat, so auch nicht in dem großen Versuch unserer Zeit, diese Lehre zu realisieren, einer bewundernswürdigen und tief problematischen Anstrengung des bewußten Menschenwillens. Diese negative Tatsache wird hier wie dort für die vorrevolutionäre Zeit, wie wir gesehen haben, damit gerechtfertigt, daß unter der Herrschaft des Kapitalismus keinerlei, wenn auch nur fragmentarische, soziale Regeneration sich vollziehen könne; für die nachrevolutionäre Zeit aber wird hier wie dort erklärt, es sei utopisch, die ihr entsprechende Gestalt entwerfen zu wollen. »Die Utopie«, schreibt Engels (1872), »entsteht dann, wenn man sich unterfängt, ›aus den bestehenden Verhältnissen heraus‹ die Form vorzuschreiben, worin dieser oder irgendein anderer Gegensatz der bestehenden Gesellschaft gelöst werden soll.« »Bei Marx«, sagt Lenin, »findet man auch nicht die Spur von Utopismus in dem Sinne, daß er die ›neue‹ Gesellschaft erfinde, sie sich zusammenphantasiere.« Aber so unnütz in der Tat solche Phantasiebilder sind, so grundwichtig ist es, sich von der Idee, der man anhängt, die Richtung gebieten zu lassen, in der man handelnd strebe. Die sozialistische Idee weist mit Notwendigkeit, auch bei Marx, auch bei Lenin, auf den organischen Aufbau einer neuen Gesellschaft aus kleinen, durch gemeinsames Leben und gemeinsame Arbeit innerlich verbundenen Gesellschaften und aus ihren Verbänden hin. Aber weder bei Marx noch bei Lenin wird daraus eine klare und einheitliche Richtlinie für die Tätigkeit. Hier wie dort wird das dezentralisierte Element des Neubaus durch das zentralistische der Revolutionspolitik verdrängt. Das Gesetz des Handelns ist hier wie dort, daß zum Gelingen der Revolution eine streng zentralisierte Aktion gehöre, und wie gesagt liegt darin ein nicht geringer Wahrheitsgehalt; woran es fehlt, ist das jeweilige Ziehen der Demarkationslinien zwischen den Erfordernissen dieser Aktion und den, ohne sie zu beeinträchtigen, möglichen Werken dezentralisierter Gesellschaftsbildung, zwischen dem, was die Durchsetzung der Idee fordert, und dem, was die Idee selber fordert, zwischen den Ansprüchen der Revolutionspolitik und den Rechten eines werdenden sozialistischen Lebens. Die Entscheidung findet jeweils, in der Theorie und den Direktiven für die Bewegung bei Marx, in der Praxis der Revolution und der Neuordnung von Staat und Wirtschaft bei Lenin, im wesentlichen zugunsten der Politik statt, d. h. zugunsten des Zentralismus. Das ist gewiß zu einem

guten Teil auf die Situation zurückzuführen, auf die Schwierigkeiten, die die sozialistische Bewegung, und auf die besonderen Schwierigkeiten, die das Sowjet-Regime zu bestehen hatte; aber vor allem hat sich darin eine Konzeption und Tendenz kundgegeben, die wir bei Marx und Engels finden und die sich auf Lenin und Stalin vererbt hat: die Konzeption eines absoluten Zentrums der Doktrin und der Aktion, von dem die allein gültigen Thesen und die allein maßgebenden Befehle ausgehen, einer durch die »Diktatur des Proletariats« gedeckten Diktatur dieses Zentrums, mit anderen Worten: die Tendenz zur Perpetuierung der zentralistischen Revolutionspolitik auf Kosten der dezentralistischen Bedürfnisse eines werdenden sozialistischen Gemeinwesens. Dieser Tendenz nachzufolgen wurde Lenin durch eben jene Situation erleichtert, die offenkundig darauf hinwies, daß die Revolution noch nicht zu ihrem Abschluß gelangt sei. Der Widerspruch, der zwischen Marxens Forderung der Ablösung des politischen Prinzips durch das soziale einerseits und der faktischen fortdauernden Herrschaft des politischen Prinzips andererseits besteht, wird dadurch verdeckt, daß man sich berechtigt fühlt, die Revolution als noch nicht vollendet anzusehen; wobei freilich unberücksichtigt bleibt, daß für Marx der Sozialismus seine politische Hülle schon da wegschleudert, »wo seine organisierende Tätigkeit *beginnt*«. Hier birgt sich eine Problematik, die wieder durch nichts Geringeres als die materialistische Geschichtsauffassung überhaupt verdeckt wird: für diese ist Politik lediglich Auswertung und Ausdruck des Klassenkampfes, und mit der Aufhebung des Klassenstaates wird somit dem politischen Prinzip der Boden entzogen. Der tödliche Kampf der allein gültigen Doktrin und Aktion gegen jede andere Auffassung des Sozialismus kann sich zwar nicht als unpolitisch ausgeben, aber er muß z. B. jeden anderen Sozialismus als unecht, als Reste bürgerlicher Ideologien brandmarken; solange sich noch eine andere Auffassung des Sozialismus regt, ist die Revolution eben noch nicht zu Ende, und das politische Prinzip kann noch nicht vom sozialen abgelöst werden, obgleich die organisierende Tätigkeit schon begonnen hat. Die politische Gewalt »im uneigentlichen Sinn« kann in ihrem zentralistischen Anspruch umfassender, rücksichtsloser, »totalitärer« werden als die politische Gewalt »im eigentlichen Sinn« je gewesen ist. Damit soll, wie gesagt, nicht behauptet werden, daß Lenin einfach Zentralist gewesen sei: er war es in einer gewissen Hinsicht weniger als Marx und stand darin Engels näher als diesem; aber in seinem Gedanken und seinem Willen dominierte wie bei Marx und Engels das revolutionspolitische Motiv und hielt das vitalsoziale, nach dezentralisiertem Gemeinschaftsleben verlangende nieder, so daß es sich nur episodisch geltend machen konnte. Das Ergebnis von

alledem war, daß in die neue Staatsordnung keine auf einen Abbau des Staatszentralismus und der Machtakkumulation gerichtete Kraft eingefügt worden ist. Wie ohne eine solche wirkende Kraft ein solcher Abbau gradweise stattfinden soll, ist unerfindlich. Lenin hat einmal (1918) er-
5 klärt: »Was Sozialismus sein wird, wissen wir nicht. Wann hat schon irgendein Staat abzusterben begonnen?« Es gibt in der Geschichte in der Tat kein Beispiel, in noch so geringen Ausmaßen, auf das man sich berufen könnte. Um es zum erstenmal in der Weltgeschichte zu bewirken, hätte man eine gewaltige ideell-vitale dezentralisierende Energie einset-
10 zen müssen. Das ist nicht geschehen. Daß sich unter diesen Umständen ein Selbstverzicht der akkumulierten Macht, ein Selbstabbau des Zentralismus vollziehen würde, ist nicht mit Unrecht (von sozialistischer Seite) als Wunderglaube bezeichnet worden.

Die Lehre vom »Absterben« des Staates nach der sozialen Revolution
15 ist aus Marxens zumeist zurückhaltenden Andeutungen von Engels ausgebaut worden. Es ist nicht unnützlich, seine hauptsächlichen Äußerungen über den Gegenstand in chronologischer Folge zusammenzustellen. 1874 erklärt er, der Staat werde »infolge der künftigen sozialen Revolution verschwinden«, weil die öffentlichen Funktionen sich aus politi-
20 schen in einfache administrative verwandeln werden, 1877 präzisiert er, das Proletariat werde damit, daß es die Produktionsmittel in Staatseigentum verwandelt, den Staat als Staat aufheben, und zwar werde eben jene Besitzergreifung der Produktionsmittel »zugleich sein letzter selbständiger Akt als Staat« sein, er würde dann »von selber« »einschlafen« oder
25 »absterben«. 1882 folgt die eschatologische Deutung dieses »zugleich«: es werde dies »der Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit« sein; damit ist das Äußerste gesagt. Nun aber erfolgt ein merkwürdiger Rückzug. Nach Marxens Tode hören wir aus Engels' Munde jenes »zugleich« nicht mehr. Wenn er 1884 verkün-
30 digt, die ganze Staatsmaschine werde ins Museum der Altertümer versetzt werden, so ist der Zeitpunkt dieses bedeutsamen Vorgangs nicht mehr die Stunde, in der die Produktionsmittel verstaatlicht werden, sondern offenbar ein späterer, und offenbar handelt es sich um einen längeren Prozeß, denn die Macht, die jene Versetzung ins Museum vornimmt,
35 ist nun »die Gesellschaft, die die Produktion auf Grundlage freier und gleicher Assoziation der Produzenten neu organisiert«, – ein Werk, das durch den einmaligen Akt der Verstaatlichung naturgemäß nur eingeleitet wird. Das entspricht der Formel des Kommunistischen Manifests vom »Lauf der Entwicklung«, auf die Engels hier zurückgeht; nur daß dort
40 schon die Konzentrierung der Produktion »in die Hände der assoziierten Individuen« als das Ergebnis einer Entwicklung angesehen wird, in deren

Folge die öffentliche Gewalt den politischen Charakter verlieren würde. Noch weiter zurück, so weit, daß kein zusätzlicher Rückzug mehr nötig und möglich ist, geht Engels 1891: das im Kampf um die Klassenherrschaft siegreiche Proletariat, sagt er, werde nicht umhinkönnen, die »schlimmsten Seiten« des Staates »sofort möglichst zu beschneiden«, »bis ein in neuen, freien Gesellschaftszuständen herangewachsenes Geschlecht imstande sein wird, den ganzen Staatsplunder von sich abzutun«. Engels sagt das in seiner Vorrede zur Neuausgabe von Marxens Schrift »Der Bürgerkrieg in Frankreich«, in der Marx 20 Jahre früher geschrieben hatte, die Arbeiterklasse habe »lange Kämpfe, eine ganze Reihe geschichtlicher Prozesse durchzumachen, durch welche die Menschen wie die Umstände gänzlich umgewandelt werden«. Diese Konzeption überträgt Engels in seiner Vorrede auf die nachrevolutionäre Zeit. Aber damit wird die Wucht jenes »zugleich« ungeheuer abgeschwächt. Es ist nun nicht mehr so, daß das Proletariat mit der Verstaatlichung der Produktionsmittel den Staat als Staat aufheben würde, sondern es würde zunächst und bis zum Heranwachsen jenes »neuen Geschlechts« nur die schlimmsten Seiten des Staates beschneiden. Und doch hatte Marx in eben jener Schrift von der Pariser Kommunalverfassung gesagt, sie würde, wenn die Kommune gesiegt hätte, dem gesellschaftlichen Körper alle die Kräfte zurückgegeben haben, die bisher der Schmarotzerauswuchs ›Staat‹ aufgezehrt hatte; und damit hatte er den Hauptton auf die eben durch die Kommunalisierung sich vollziehende Wandlung gelegt, also auf das »zugleich«; Engels ging nun in seiner Vorrede weit dahinter zurück. Sicherlich sind es historische Erfahrungen, die daran schuld waren; daß Engels aber sich von ihnen so tief beeinflussen ließ, lag eben daran, daß weder bei ihm noch bei Marx eine einheitliche und folgerichtige, auf die Restrukturierung der Gesellschaft, auf die Vorbereitung der Aufhebung des Staates ausgerichtete ideelle Linie, ein starker und steter Wille zur dezentralisierenden Aktion gegeben war. Es war ein zwiespältiges geistiges Erbe, das Lenin antrat: sozialistische Revolutionspolitik ohne sozialistische Vitalität.

Lenin hat bekanntlich jene Problematik der Engelsschen Lehre dadurch zu überwinden gesucht, daß er auf das nachdrücklichste darauf hingewiesen hat, daß die »Aufhebung« sich auf den bürgerlichen Staat, das »Absterben« aber auf »die Überreste des proletarischen Staatswesens nach der sozialistischen Revolution« bezieht: der Staat als »besondere Repressionsgewalt« nach Engels' Definition sei zunächst zur Unterdrückung der Bourgeoisie, also als Diktatur des Proletariats, als zentralisierte Organisation seiner Macht unerläßlich. Daß Lenin damit die Intention Marxens (und Engels') trifft, ist unbestreitbar; er führt mit Recht den Satz

an, in dem Marx (1852) diese Diktatur als den Übergang zu einer klassenlosen Gesellschaft bezeichnet. Aber für den Marx von 1871, den von der Kommune Begeisterten, war es gewiß, daß mitten in dem für die Revolutionshandlung notwendigen Zentralismus sich die Dezentralisation bereitete, und wenn Engels die Verstaatlichung der Produktionsmittel eine Aufhebung des Staates »als Staat« nannte, so meinte er damit den entscheidenden Vorgang, dessen unmittelbare Auswirkung sogleich nach der Vollendung der Revolutionshandlung beginnen würde.

Lenin rühmt Marx nach, »daß er 1852 noch nicht konkret die Frage stellt, was an Stelle der zu vernichtenden Staatsmaschinerie gesetzt werden soll«. Dies habe ihn, wie Lenin weiter ausführt, erst die Pariser Kommune gelehrt. Aber die Pariser Kommune war die Verwirklichung der Gedanken von Menschen, die sich diese Frage recht wohl konkret gestellt hatten. Lenin rühmt Marx nach, »daß er sich streng an die tatsächliche Basis der geschichtlichen Erfahrung hält«. Aber die geschichtliche Erfahrung der Kommune ist eben dadurch möglich geworden, daß in den Gemütern leidenschaftlicher Revolutionäre das Bild einer dezentralisierten, weitgehend entstaatlichten Gesellschaft lebte, das sie in die Wirklichkeit umzusetzen unternahmen. Die geistigen Väter der Kommune hatten eben jene auf Dezentralisation gerichtete ideelle Linie, die Marx und Engels nicht hatten, und die Führer der Revolution von 1871 versuchten, wiewohl mit unzulänglichen Machtmitteln, mitten in der Revolution mit ihrer Realisierung zu beginnen.

Über das eigentliche Problem der Aktion setzt sich Lenin mit einer dialektischen Formel hinweg: »Solange es einen Staat gibt, gibt es keine Freiheit. Wenn es Freiheit geben wird, wird es keinen Staat mehr geben«. Die Dialektik verdunkelt hier die wesentliche Aufgabe: Tag um Tag zu prüfen, welches das Maximum von Freiheit ist, das heute verwirklicht werden kann und darf, wieviel »Staat« heute noch notwendig ist, und immer wieder die praktischen Konsequenzen zu ziehen. Vermutlich wird es nie, solange der Mensch ist wie er ist, »Freiheit« schlechthin und wird es ebenso lange »Staat« d.h. Zwang geben; worauf es ankommt, ist, Tag um Tag: nicht mehr Staat als unentbehrlich, nicht weniger Freiheit als zulässig. Und Freiheit heißt, sozial betrachtet, vor allem Freiheit zur Gemeinschaft, freie, vom staatlichen Zwang unabhängige Gemeinschaft.

»Es ist klar«, sagt Lenin, »daß von einer Bestimmung des Zeitpunktes, zu dem das Absterben einsetzen wird, keine Rede sein kann.« Das ist keineswegs klar. Wenn Engels erklärt, mit der Besitzergreifung der Produktionsmittel werde der Staat tatsächlich Repräsentant der ganzen Gesellschaft und damit mache er sich selbst überflüssig, so folgt daraus, daß eben dies der Zeitpunkt ist, zu dem das Absterben des Staates beginnen

müßte. Wenn es da nicht beginnt, so erweist sich, daß die Tendenz auf das Absterben des Staates nicht faktisch als bestimmender Faktor in die Revolutionshandlung eingebaut ist. Dann aber ist von dieser Revolution und ihren Folgen ein Absterben oder auch nur ein Zusammenschrumpfen des Staats überhaupt nicht zu erwarten. Macht abdiziert nicht, wenn eine Gegenmacht sie nicht dazu treibt.

Als »die dringende und aktuelle Frage der *heutigen* Politik« erklärt Lenin im September 1917 »die Umwandlung aller Bürger in Arbeiter und Angestellte *eines* großen ›Syndikats‹, nämlich des ganzen Staates«. »Die ganze Gesellschaft«, fährt er fort, »wird ein Büro und eine Fabrik mit gleicher Arbeit und gleichem Lohn.« Aber muß man dabei nicht an jene schon angeführten Worte Engels' über den tyrannischen Charakter des automatischen Mechanismus einer großen Fabrik denken, über deren Eingang stehe geschrieben: Lasciate ogni autonomia, voi ch'entrate? Gewiß, Lenin sieht diese Fabrikdisziplin nur als »eine notwendige Stufe zur radikalen Reinigung der Gesellschaft« an; sie werde, meint er, überschritten werden, sobald »alle gelernt haben werden, selbständig die gesellschaftliche Produktion zu leiten«, denn von diesem Augenblick an werde die Notwendigkeit irgendeines Regierens überhaupt zu schwinden beginnen. Die Eventualität, daß die Fähigkeit zur Produktionsleitung ungleich verteilt sei und die gleiche Ausbildung diesen natürlichen Mangel nicht zu ersetzen vermöge, wird von Lenin gar nicht in Betracht gezogen. Die den menschlichen Tatsachen entsprechende Aufgabe wäre aber vielmehr, alle Funktionen des Leitens in so weitgehendem Maße als jeweils tunlich zu entpolitisieren, d. h. ihnen die Möglichkeit zu nehmen, zur Machtakkumulation auszuarten. Nicht darauf kommt es an, daß es nur Leiter und keine Geleiteten mehr gebe – das ist utopischer als irgendeine Utopie –, sondern darauf, daß Leitung Leitung bleibe und nicht Herrschaft werde, genauer: nicht mehr Herrschaftselement in sich aufnehme als die Verhältnisse jeweils unbedingt erfordern (worüber zu entscheiden natürlich nicht Sache der Herrschenden selber sein kann).

Freilich, eine tiefgreifende Umwandlung wollte Lenin »sofort« sich vollziehen lassen: sofort nach Erringung der politischen Macht sollten die Arbeiter »den alten bürokratischen Apparat zerschlagen, ihn bis auf den Grund zerstören, nicht einen Stein auf dem andern lassen« und ihn durch einen neuen, aus ebendiesen Arbeitern gebildeten Apparat ersetzen. Mal um mal wiederholt Lenin dabei das Wort »sofort«. Wie es die Pariser Kommune getan hat, sollen »sofort« die Maßnahmen getroffen werden, die nötig sind um zu verhüten, daß der neue Apparat zu einer neuen Bürokratie ausarte, wobei die Wählbarkeit und Absetzbar-

keit, in Marxens Sprache die »strenge Verantwortlichkeit« der Beamten, in erster Reihe steht. Diese grundlegende Wandlung soll zum Unterschied von anderen nicht der Entwicklung überlassen werden, sie wird in die revolutionäre Aktion selbst einbezogen, und zwar als eine ihrer entscheidend wichtigen Handlungen. Es soll sofort ein »neuer, unermeßlich höherer, unvergleichlich demokratischerer Typus des Staatsapparats« geschaffen werden.

An diesem Punkte hielt Lenin also eine unmittelbare Änderung der Gesellschaftsstruktur für notwendig. Er verstand, daß ohne sie trotz den gewichtigen Eingriffen, trotz neuen Institutionen, neuen Gesetzen und neuen Machtverhältnissen doch im Kern des öffentlichen Lebens alles beim alten bleiben würde. Darum vertrat er, ohne einer dezentralistischen Gesamttendenz anzuhangen, mit solchem Nachdruck diese Forderung, die für die Pariser Kommune ein organischer Bestandteil eines dezentralistischen Gesellschaftsbildes gewesen war und nur im Zusammenhang eines solchen, das nach Verwirklichung drängt, in Erfüllung gehen wird. Als eine isolierte Forderung ist sie in Sowjetrußland nicht in Erfüllung gegangen. Von Lenin selbst wird aus einer späteren Phase der bittere Ausspruch berichtet: »Wir sind ein bürokratisches Utopia geworden«.

Und doch war der Ansatz zur Strukturwandlung gegeben gewesen, zwar nicht aus Lenins Initiative, aber von ihm in seiner Wichtigkeit, wenn auch nicht in seiner vollen potentiellen Strukturqualität erkannt, ein den Entwürfen der Pariser Kommune verwandter und doch autochthoner Ansatz, der ungeheure Möglichkeiten in sich trug; es waren die Sowjets. Die bisherige Geschichte des Sowjet-Regimes ist, was immer sie sonst ist, auch die Geschichte der Vernichtung dieser Möglichkeiten.

Die ersten Sowjets waren in der Revolution von 1905 zunächst als »Kampforganisationen zur Errichtung bestimmter Ziele« entstanden, wie Lenin damals sagte: zuerst als Streikorgane, dann als Vertretungskörper zur Führung der revolutionären Aktion überhaupt. Sie waren spontaner entstanden als die Institutionen der Kommune, nicht aus Prinzipien, sondern als die unvorbereitete Frucht einer Situation. Lenin betonte damals den Anarchisten gegenüber, ein Arbeiterrat sei kein Arbeiterparlament und kein Organ der Selbstverwaltung. Noch zehn Jahre danach erklärt er, Arbeiterräte und ähnliche Institutionen müßten »als Organe des Aufstands« betrachtet werden, die »nur im Zusammenhang mit dem Aufstand« von dauerhaftem Nutzen sein könnten. Erst im März 1917, nachdem die Sowjetform in Rußland, nach Trotzkis Worten, »fast automatisch wiedergeboren worden war« und die ersten Berichte über den Sieg der Revolution Lenin in der Schweiz erreicht hatten, erkennt er

im Petersburger Sowjet »die Keimzelle einer Arbeiterregierung« und in den Räten überhaupt die Frucht der Erfahrungen der Pariser Kommune. Damit meint er freilich zunächst auch jetzt noch »die Organisation der Revolution«, nämlich der »zweiten wirklichen Revolution«, oder »die organisierte Gewalt gegen die Konterrevolution«, wie Marx in den Einrichtungen der Kommune vor allem Organe der revolutionären Aktion sah; immerhin bezeichnet Lenin die Räte, die der Kommune wesensgleich seien, auch bereits als »den Staat, den wir brauchen«, d.h. den Staat, der »das Proletariat braucht«, oder doch »das Fundament, auf dem wir weiterbauen müssen«. Was er sogleich nach seiner Ankunft in Rußland, entgegen der im Arbeiterrat selber vorherrschenden Meinung, fordert, ist »eine Republik von Arbeiter-, Landarbeiter- und Bauern-Deputiertenräten im ganzen Lande, von unten bis oben«. In diesem Sinne ist der gegenwärtige Sowjet für ihn »ein Schritt zum Sozialismus«, wie die Pariser Kommune es für Marx gewesen war, freilich eben nur ein politischer, revolutionspolitischer Schritt, wie jene es für Marx gewesen war: eben die Einrichtung, in der sich der revolutionäre Gedanke kristallisiert, die »revolutionäre Diktatur, d.h. eine Macht, die sich unmittelbar auf die direkte Initiative der Volksmassen von unten stützt und nicht auf das Gesetz, das von einer zentralisierten Staatsmacht erlassen wurde«, die »direkte ›Usurpation‹«. Auch jetzt noch bedeutet die Machtverteilung auf die Sowjets für Lenin nicht bloß keine echte Dezentralisation, sondern auch nicht den Ansatz zur Bildung einer solchen, da ja die politische Funktion jener nicht in die Planung eines umfassenden, Wirtschaft und Gesellschaft einschließenden Lebenszusammenhangs eingebaut wird. Lenin nimmt die Räte in ein Aktionsprogramm, nicht in eine Strukturidee auf.

Charakteristisch ist eine Äußerung Lenins, die er damals, am Tag nach seiner Ankunft, in einer Versammlung der bolschewistischen Mitglieder der allrussischen Räte-Konferenz gemacht hat: »Wir haben uns alle an die Räte geklammert, aber wir haben sie nicht begriffen«. Die Räte hatten für ihn also bereits eine objektive historische Bedeutung, unabhängig davon wie sie von sich selbst, von ihren eigenen Mitgliedern aufgefaßt wurden. Für die Menschewiki und die Sozialrevolutionäre waren die Räte, was sie für die ersteren schon 1905 gewesen waren und was sie bei Lenins Ankunft in Rußland de facto mehr oder weniger gewesen sind: Organe zur Kontrolle der Regierung, Bürgschaft der Demokratie. Für Lenin und den ihm anhangenden Teil der Bolschewiki waren sie sehr viel mehr, nämlich die wahre Regierung selber, die »einzig mögliche Form der Revolutionsregierung«, ja der werdende neue Staat, – aber auch nicht mehr als das. Und daß die dezentralistische Form dieses Staates in statu nas-

cendi Lenin nicht störte, lag daran, daß was in dieser rein dynamischen Revolutionsphase an der Rätebewegung demonstrierend in Erscheinung trat, der einige revolutionäre Wille war.

Das Beispiel der Pariser Kommune war für Lenin grundwichtig, sowohl weil Marx daran – und einzig daran – die Wesenszüge einer neuen Staatsordnung dargelegt hatte, als auch weil Lenins Geist, wie der der führenden russischen Revolutionäre überhaupt, von der revolutionären Tradition Frankreichs, als der »klassischen« Revolutionstradition, dauernd beeinflußt war; der Einfluß der großen französischen Revolution, das immer wiederkehrende Messen der eigenen an ihr, das jeweilige Vergleichen der entsprechenden Stadien usw., hat sich oft, und insbesondere im Hinblick auf die zentralistische Tendenz, negativ genug ausgewirkt. Aber Lenin hat das Vorbild der Kommune nicht in ein allgemeingeschichtliches Verständnis eingefügt. Daß es (wie Arthur Rosenberg mit Recht im Anschluß an Kropotkin und Landauer hervorhebt) immer, wenn in der Geschichte die Volksmassen einen feudalen oder zentralistischen Gewaltapparat überwinden wollten, zu ähnlichen Versuchen kam, ist ihm nicht bewußt geworden oder hat ihn nicht interessiert; noch weniger hat ihn – obgleich er einmal davon redet, die Sowjets seien »ihrem sozialen und politischen Charakter nach« mit dem Staat der Kommune identisch – die Tatsache befaßt, daß in allen jenen Versuchen die *soziale* Dezentralisierung, wenn auch in verschiedenem Maße, mit der politischen verknüpft war. Entscheidend von der Geschichte aus war für ihn allein die Überzeugung, die Menschheit habe bisher einen höheren, besseren Regierungstypus als die Räte nicht hervorgebracht. Darum müßten die Räte »das *ganze* Leben selbst in die Hand nehmen«.

Natürlich verkannte Lenin nicht, daß die Räte ihrem Wesen nach eine dezentralistische Organisation waren. »Ganz Rußland«, sagt er im April 1917, »ist bereits von einem Netz von örtlichen Selbstverwaltungsorganen überzogen«. Die spezifisch revolutionären Maßnahmen, Abschaffung der Polizei, Abschaffung des stehenden Heeres, Bewaffnung der gesamten Bevölkerung, könnten eben auch durch die örtliche Selbstverwaltung verwirklicht werden; dies ist es, worauf es ankommt. Daß diese Organe sich nach der Erfüllung dieser Aufgabe zu einem dauernden Organismus auf der Grundlage einer örtlichen und funktionalen Dezentralisation zusammenschließen könnten und sollten, wird nicht mit einem Wort, anscheinend auch nicht mit einem Gedanken gestreift. Für die Einsetzung und Stärkung der Selbstverwaltung gibt es keine andere Zielsetzung als die revolutionspolitische: eigenmächtig die Selbstverwaltung verwirklichen heißt »die Revolution vorwärtstreiben«. In diesem Zusammenhang wird freilich auch ein soziales Motiv, wenn auch nur flüchtig,

berührt: die Dorfkommune; sie, die »die völlige Selbstverwaltung«, »das Fehlen jeder Bevormundung von oben« bedeute, eigne sich sehr gut für die Bauernschaft (daß »neun Zehntel der Bauernschaft damit einverstanden sein dürften«, war, nebenbei gesagt, ein gründlicher Irrtum). Aber sogleich folgt die Begründung: »Wir müssen Zentralisten sein, es gibt jedoch Momente, wo die Aufgabe auf die Provinz verschoben wird; wir müssen den einzelnen Orten das Maximum an Initiative lassen … Nur unsere Partei stellt Losungen auf, die die Revolution wirklich vorwärtstreiben.« Auf den ersten Blick bleibt es unklar, wie sich dieser »gemußte« Zentralismus mit dieser völligen Selbstverwaltung verträgt; bei etwas genauerem Zusehen merken wir, diese Verträglichkeit beruht darauf, daß der schlechthin leitende Gesichtspunkt der revolutionspolitische oder revolutionsstrategische ist: auch diese Selbstverwaltung ist Bestandteil eines Aktionsprogramms und nicht die praktische Folgerung aus einer Strukturidee. Daraus vor allem andern ist es zu verstehen, daß die programmatische Forderung des »Fehlens jeder Bevormundung von oben« – eine Forderung nicht etwa für eine nachrevolutionäre Entwicklung, sondern als etwas mitten in der Revolution Auszuführendes, das die Revolution vorwärtszutreiben bestimmt ist – so bald in das äußerste Gegenteil umgeschlagen ist. Eine wahrhaft sozialistische Haltung hätte statt der Losung »Wir müssen Zentralisten sein, es gibt jedoch Momente …« die umgekehrte eingegeben: »Wir müssen Dezentralisten, Föderalisten, Autonomisten sein; es gibt jedoch Momente, wo die Hauptaufgabe auf das Zentrum verschoben wird, weil die revolutionäre Aktion es erfordert; wir müssen nur darauf bedacht sein, ihre Ansprüche nicht über ihre sachlichen und zeitlichen Grenzen sich ausbreiten zu lassen«.

Um die Gegeneinanderstellung von Zentralismus und den erwähnten Momenten genauer zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß es in der Provinz, wie Lenin selbst betont hat, »sehr häufig, besonders aber in den proletarischen Zentren, zur Bildung von Kommunen gekommen ist«, daß also »die örtliche kommunale Revolution fortschritt«. Die Parolen entsprachen diesen Tatsachen; eine Parole wie die sich an jene Schilderung der Lage anschließende »Lokale Kommunen, d. h. völlige lokale Autonomie, eigenmächtig, ohne Polizei, ohne Beamte, Alleinherrschaft der bewaffneten Arbeiter- und Bauernmassen« war und blieb, so sehr sie sich auf die Pariser Erfahrung berief, eine revolutionspolitische, d. h. nicht ihrem Wesen nach über die Revolution hinaus in eine dezentralisierte Gesellschaftsstruktur weisende, – das entscheidende Fundament bleibt der Zentralismus. Wir können uns eines tieferen Eindrucks nicht erwehren, wenn wir in demselben Thesenentwurf Lenins (vom Mai 1917) die Forderung lesen, sich die Provinz zum Vorbild zu

nehmen und aus den Vorstädten und Stadtvierteln der Großstädte Kommunen zu bilden; aber wieder wird ihnen kein anderer Daseinsgrund zugebilligt als: die Revolution vorwärtszutreiben und für den »Übergang der gesamten Staatsgewalt an die Räte« eine breitere Grundlage zu errichten (»Wir sind jetzt in der Minderheit, die Massen glauben uns vorläufig nicht«, sagt Lenin ungefähr zur gleichen Zeit). Lenin ist zweifellos einer der größten Revolutionsstrategen aller Zeiten; was hauptsächlich seine Problematik ausmacht, ist, daß die Revolutionsstrategie für ihn, wie die Revolutionspolitik für Marx, das oberste Gesetz nicht des Handelns allein, sondern auch des Denkens geworden war. Man mag sagen, daß eben dies seinen Erfolg begründet habe; sicherlich ist es – neben einem bei ihm wie bei Marx in einer noch tieferen Schicht wurzelnden Zentralismus der Doktrin – daran schuld, daß dieser Erfolg letztlich nicht zu einem Erfolg des Sozialismus geworden ist.

Man darf das Gesagte jedoch nicht etwa dahin verstehen, ich schriebe dem Lenin von 1917 die Absicht zu, die zu stiftende Sowjetmacht nicht über die Revolution hinaus bestehen zu lassen. Das wäre unsinnig; hat er doch damals in dem bedeutenden »Referat zur politischen Lage« von dem Staat, der entstehen würde, wenn die Räte die Macht in die Hände nehmen – einem Staat, der »kein Staat im gewöhnlichen Sinne des Wortes mehr sein« würde – ausdrücklich erklärt, es habe sich zwar eine solche Staatsmacht noch nie in der Welt längere Zeit gehalten, »aber die ganze Arbeiterbewegung der Welt liefe darauf hinaus«. Was ich von Lenin behaupte, ist vielmehr die mangelnde Einsicht dafür, daß sich mit dem Bestand einer solchen Staatsmacht über die unmittelbare revolutionäre Aktion hinaus kein grundsätzlicher Zentralismus verträgt. Bemerkenswerterweise sagt Lenin in demselben Referat, das sei eine Staatsform, »die die ersten Schritte zum Sozialismus darstellt und am Beginn der sozialistischen Gesellschaft unvermeidlich ist«. Das scheint darauf hinzuweisen, daß sie nur als Übergang zu einem höheren, »sozialistischen« Zentralismus gedacht war; daß Lenin auf dem gerade für die endgültige Neugestaltung entscheidend wichtigen Gebiet der Wirtschaft einen strengen Zentralismus als Ziel sah, steht ja fest. Auf eben jener Tagung hat er hervorgehoben, »daß die französische Revolution eine Periode der munizipalen Revolution durchgemacht, daß sie sich in den örtlichen Selbstverwaltungen festgesetzt hatte« und daß die russische eine ähnliche Phase durchlaufe; es fällt schwer, dabei nicht an den auf jene Periode folgenden extremen Zentralismus der französischen Revolution zu denken.

Noch von einer anderen Seite aus betrachtet führt uns Lenins Lehre von 1917 auf das gleiche Ergebnis hin. »Das Privateigentum am Grund

und Boden muß abgeschafft werden«, sagt er. »Das ist jene Aufgabe, die vor uns steht, weil die Mehrheit des Volkes dafür eintritt. Dazu brauchen wir die Räte. Diese Maßnahme läßt sich mit den alten Staatsbeamten unmöglich durchführen.« Das ist die Hauptantwort, die Lenin in dem politischen Referat auf die Frage gibt: »Wozu wollen wir, daß die Macht in die Hände der Arbeiter- und Soldaten-Deputiertenräte übergehe?« Hier ist der marxistische Respekt vor den »Verhältnissen« bedenklich auf die Spitze getrieben: das Privateigentum am Grund und Boden soll nicht deshalb abgeschafft werden, um den Sozialismus aufzubauen, sondern einzig weil die Mehrheit des Volkes es fordert; und die Räte sind notwendig, nicht um die Zellen der neuen Gesellschaft abzugeben, sondern um die von der Mehrheit des Volkes geforderte Maßnahme durchzuführen. Ich möchte annehmen dürfen, daß wir gut tun, diese Argumentation Lenins nicht allzu wörtlich zu nehmen.

Nun aber erst tritt Lenins Theorie der Räte in ihre entscheidende Phase. Die Monate, wo er von Finnland aus die bolschewistische Sonderaktion, die »zweite Revolution«, vorbereitet, sind zugleich die Zeit, in der er seine Gedanken von der Funktion der Räte zuerst grundsätzlich im Anschluß an Marxens Darstellung der Kommune unterbaut (in der bekannten Schrift »Staat und Revolution«) und dann praktisch, im Zusammenhang mit der vorbereiteten Aktion, ausbaut (in seinem bedeutendsten politischen Aufsatz, »Werden die Bolschewiki die Staatsmacht behaupten?«). Der Hauptteil der ersten ist im September zur Zeit der versuchten Konterrevolution und ihrer Niederschlagung geschrieben, jenes Versuchs, dessen Wirkung es war, die Massen zum Kampf zu erregen und damit der radikalen Partei nahezubringen, der zweite Mitte Oktober, als den Sowjets von Petersburg und Moskau die Mehrheit dieser Partei zufiel und in unmittelbarer Folge dieser Wandlung der Ruf »Alle Macht den Räten!« aus einer revolutionspolitischen Forderung zur Parole des bevorstehenden Losschlagens wurde.

In dem Aufsatz verherrlicht Lenin, von den Ereignissen befeuert, die Bedeutung der Räte für die Entwicklung der Revolution wie nie zuvor. Im Anschluß an die Äußerung des Menschewiki-Führers Martow, die Räte seien »in den ersten Tagen der Revolution von dem mächtigen Ausbruch echter schöpferischer Volkskraft ins Leben gerufen worden«, sagt er: »Hätte nicht die schöpferische Volkskraft der revolutionären Klassen (dieser zu Martows Spruch hinzugefügte Terminus bringt hier die bolschewistische Nuance hinein) die Räte hervorgebracht, so wäre die proletarische Revolution in Rußland eine hoffnungslose Sache«. Hier hat die Auffassung der Räte als Organ des »Vorwärtstreibens der Revolution« ihren stärksten historischen Ton gewonnen.

Lenin reiht in diesem Aufsatz zum erstenmal die vielfältigen Motive aneinander, die für ihn den Räten ihre grundlegende Wichtigkeit verleihen. Die Reihenfolge, in der er diese Motive anführt, ist für seine Anschauung besonders charakteristisch. Erstens gibt der »neue Staatsapparat«, indem er die rote Garde an Stelle des stehenden Heeres setzt, dem Volke selber die bewaffnete Macht; zweitens stiftet er eine unlöslich enge und »leicht zu kontrollierende« Verbindung zwischen der Führung und den Massen; drittens macht er, durch das Prinzip der Wählbarkeit und Absetzbarkeit, der Bürokratie ein Ende; viertens erleichtert er, durch den Kontakt mit den verschiedenen Berufen (später formuliert Lenin genauer: Berufen und Produktionseinheiten), den er herstellt, die bedeutsamsten Reformen; fünftens organisiert er die Avantgarde, die die Massen heben und erziehen soll; und sechstens vereinigte er durch die Verknüpfung der gesetzgebenden mit der ausführenden Funktion die Vorteile des Parlamentarismus mit denen der direkten Demokratie. In erster Reihe steht hier die revolutionäre Machtpolitik, in zweiter die Organisierung der Reformen, in dritter die Staatsform; die Frage nach dem möglichen Belang der Räte für eine Umbildung der gesellschaftlichen Struktur wird nicht gestellt.

Die ihnen gestellten Aufgaben zu bewältigen ist den Räten aber nach Lenins Auffassung erst dadurch ermöglicht worden, daß die Bolschewiki die Führung in ihnen ergriffen und die neue Form mit konkretem Aktionsinhalt füllten, wogegen sie vorher von den Sozialrevolutionären und Menschewiki »zu Schwatzbuden degradiert« worden waren, ja »faulten und verwesten lebendigen Leibes«. »Sich wirklich entwickeln«, fährt Lenin fort, »ihre Anlagen und Fähigkeiten voll entfalten können die Räte erst nach der Ergreifung der ganzen Staatsgewalt, denn sonst haben sie nichts zu tun, sonst sind sie entweder einfache Keimzellen (und allzu lange kann man nicht Keimzelle sein) oder Spielzeug«. Dieser Satz ist aus mehr als einem Grunde merkwürdig. Bei dem Bilde von den Keimzellen legt sich einem mit Notwendigkeit die Frage auf, ob denn nach Lenins Meinung die Räte durch Wachstum und Gliederung nicht dazu heranreifen könnten, die Zellen eines erneuten Gesellschaftsorganismus zu werden; aber das ist offenbar Lenins Meinung nicht. Und sodann kehrt die Wendung vom »Spielzeug«, einige Tage danach, in einem eigentümlichen Zusammenhang in Lenins Thesen für eine Petersburger Konferenz wieder; da heißt es: »Die ganze Erfahrung der beiden Revolutionen von 1905 und 1917 besagt, daß der Arbeiter- und Soldatendeputiertenrat nur als Organ des Aufstands, nur als Organ der revolutionären Macht etwas Reales ist. Außerhalb dieser Aufgaben sind die Räte ein bloßes Spielzeug«. Hier wird unverkennbar deutlich, worauf es Lenin im

Grunde einzig ankommt. Gewiß, er hatte in dieser Stunde das Aktuelle zu betonen; aber die Exklusivität, mit der er es tut, und die den Gedanken an eine etwaige selbständige und dauernde Aufgabe der Räte gar nicht aufkommen läßt, spricht eine unmißverständliche Sprache. Dazu kommt, daß hier jene Wortgefüge von 1915: »Organe des Aufstands« und »nur im Zusammenhang mit dem Aufstand« fast buchstäblich wiederkehren; was immer Lenin in den zwei Jahren, in denen er erst eigentlich der geschichtliche Lenin geworden ist, über das Faktum der Räte nachgeforscht und nachgedacht hat, sie sind ihm Mittel zum revolutionären Zweck geblieben. Daß nicht bloß die Räte um der Revolution willen, sondern auch – und in einem tieferen, elementareren Sinne – die Revolution um der Räte willen da sein könnte, ist ihm nicht in den Sinn gekommen. Von da aus – ich meine damit nicht Lenin als Person, sondern die Geistesart und Geistesrichtung, die sich in ihm exemplarisch dargestellt hat – ist es zu verstehen, daß die Räte wie in der Wirklichkeit, so auch in der Idee versandet sind.

Daß Lenins Parole »Alle Macht den Räten« revolutionspolitisch und nur revolutionspolitisch gedacht war, drängt sich uns noch schlagender auf, wenn wir in jenem Aufsatz den Ausruf lesen: »Und da sollen die 240 000 Mitglieder der Partei der Bolschewiki nicht imstande sein, Rußland im Interesse der Armen und gegen die Reichen zu regieren!« »Alle Macht den Räten« bedeutet also im Grunde nichts anderes als »Alle Macht der Partei durch die Räte«, – und nichts weist von diesem revolutionspolitischen, ja parteipolitischen Aspekt zu einem anderen, sozialistisch-strukturellen hinüber. Bald danach versichert Lenin, die Bolschewiki seien »der Überzeugung, dem Programm und der ganzen Taktik ihrer Partei nach Zentralisten«; der Zentralismus wird also ausdrücklich als ein nicht lediglich taktischer, sondern grundsätzlicher gekennzeichnet. Der proletarische Staat, so wird uns gesagt, soll zentralistisch sein. Die Räte haben sich also der »starken Regierung« unterzuordnen; was bleibt da von ihrer autonomen Wirklichkeit? Wohl, auch ihnen wird ein spezieller »Zentralismus« zugebilligt: gegen ihre »Zusammenfassung nach Produktionszweigen«, gegen ihre »Zentralisierung« habe kein Bolschewist etwas einzuwenden. Aber Lenin ahnt offenbar nicht, daß solche »Zusammenfassungen« nur dann einen sozialistischen, gesellschaftsbauenden Charakter tragen, wenn sie spontan, von unten herauf erfolgen, wenn sie eigentlich nicht Zusammenfassungen, sondern Zusammenschlüsse, nicht ein zentralistischer, sondern ein föderalistischer Prozeß sind.

In Lenins Aufruf »An die Bevölkerung«, zehn Tage nach der Machtergreifung, heißt es: »Eure Räte sind von nun an Organe der Staatsgewalt,

bevollmächtigte, beschließende Organe«. Die Aufgaben, die bald danach den Räten zugewiesen worden sind, bezogen sich im wesentlichen auf Kontrolle. Das war an sich in der Situation begründet, aber es war viel zu wenig; das positive Gegengewicht fehlte. Solche Wegvorschriften
5 konnten nicht genügen, um die Räte »ihre Anlagen und Fähigkeiten voll entfalten« zu lassen. Wohl hören wir Lenin im März 1918 auf dem Parteitag seine Gedanken über den neuen Staatstypus »ohne Bürokratie, ohne Polizei, ohne stehendes Heer« wiederholen, aber er fügt hinzu: »In Rußland ist das kaum erst begonnen worden und schlecht begonnen
10 worden«. Es wäre ein schwerer Irrtum zu meinen, daran habe nur die unzulängliche Ausführung eines zulänglichen Entwurfes die Schuld getragen: dem Entwurf selber fehlte die Lebenssubstanz. »In unseren Sowjets«, sagt Lenin zur Erklärung, »gibt es noch viel Rohes, Unvollendetes«; aber das eigentlich Bedenkliche und Verhängnisvolle war, daß die
15 Führung, die ja nicht bloß eine politische, sondern auch die geistige Führung gewesen ist, den Sowjets nicht die Richtung auf die Entfaltung und Vollendung hin gab. »Diejenigen, die die Kommune geschaffen haben«, fährt Lenin fort, »haben sie nicht verstanden.« Das erinnert an jene Äußerung am Tag nach seiner Ankunft in Rußland: »Wir haben die Räte
20 nicht verstanden«. Aber in Wahrheit »verstand« er sie auch jetzt im Eigentlichsten nicht, – nur daß er sie darin nicht verstehen wollte.

In eben der Rede erklärt Lenin, als Antwort an Bucharin, der die Aufnahme einer Charakteristik der sozialistischen Ordnung in das Programm verlangte: »Wir können keine Charakteristik des Sozialismus ge-
25 ben. Wie der Sozialismus aussehen wird, wenn er seine endgültigen Formen annimmt – das wissen wir nicht, das können wir nicht sagen«. Das ist zweifellos marxistisch gedacht; aber hier zeigt sich eben in geschichtlicher Klarheit die Begrenztheit der marxistischen Weltanschauung in ihrem Verhältnis zu einer werdenden oder werden wollenden
30 Wirklichkeit: das Potentielle, das zu seiner Entfaltung der Förderung von der sozialen Formidee aus bedarf, bleibt unerkannt. Man kann freilich nicht »wissen«, wie der Sozialismus aussehen wird, aber man kann wissen, wie man will, daß er aussehe, und dieses Wissen wie dieser Wille, dieser bewußte Wille wirkt als solcher auf das Werden mit ein, – und
35 wenn man Zentralist ist, wirkt eben dieser Zentralismus auf das Werden mit ein. Immer in der Geschichte bestehen, wenn auch in wechselndem Stärkeverhältnis, zentralistische und dezentralistische Entwicklungstendenzen nebeneinander; von wesentlicher Bedeutung für das Ergebnis ist, für welche von ihnen sich der bewußte Wille mit der jeweils von ihm
40 erworbenen Macht erklärt, – und es gibt kaum etwas Schwereres und Selteneres, als daß ein machtbegabter Wille sich vom Zentralismus frei-

macht. Was ist natürlicher und folgerichtiger, als daß ein zentralistischer Wille das dezentralistische potentielle Element in den Gebilden, deren er sich bedient, mißkennt? »Die Ziegelsteine sind noch nicht hergestellt«, sagt Lenin, »aus denen der Sozialismus errichtet werden wird.« Er konnte seinem Zentralismus nach die Räte nicht als solche Ziegelsteine erkennen 5 und anerkennen, er konnte ihnen nicht helfen es zu werden, und sie sind es nicht geworden.

Bald nach dem Parteitag äußert Lenin in dem ersten Entwurf zu den »Thesen über die nächsten Aufgaben der Sowjetmacht«, in einem Abschnitt, der dann in die endgültige Fassung nicht aufgenommen worden 10 ist: »Wir sind für den demokratischen Zentralismus … Die Gegner des Zentralismus weisen stets auf die Autonomie und die Föderation hin, als Mittel zum Kampf gegen die Zufälligkeiten des Zentralismus. In Wirklichkeit schließt der demokratische Zentralismus keineswegs die Autonomie aus, sondern setzt vielmehr ihre Notwendigkeit voraus. In Wirk- 15 lichkeit widerspricht sogar die Föderation (Lenin hat hier nur die nationalpolitische Föderation im Auge) … keineswegs dem demokratischen Zentralismus. Die Föderation ist durchweg bei einer wirklich demokratischen Ordnung, und um so mehr bei einem Staatsaufbau nach dem Räteprinzip, nur ein Übergangsschritt zu einem wirklich demokra- 20 tischen Zentralismus.« Man sieht, Lenin denkt keineswegs daran, das zentralistische Prinzip durch das föderalistische zu beschränken; er will nur, von seinem revolutionären Gesichtspunkt aus, eine föderale Realität so lange tolerieren, bis sie sich im Zentralismus auflöst. Die Richtung, die Richtlinie ist somit eindeutig zentralistisch. Und nicht wesentlich anders 25 verhält es sich mit der lokalen Autonomie: es empfiehlt sich, sie in einem gewissen Maße zuzulassen und ihr ihre Agenden zuzuweisen, nur daß die Grenze da gezogen sein muß, wo die eigentlichen Entscheidungen und somit die zentralen Instruktionen beginnen. Alle diese Volks- und Gesellschaftsgebilde haben nur politische, strategische, taktische, pro- 30 visorische Geltung, keinem von ihnen kommt ein echtes Existenzrecht, ein selbständiger Strukturwert zu, keines soll als lebendes Glied eines werdenden Gemeinwesens, keines für die angestrebte Zukunft bewahrt und gefördert werden.

Einen Monat, nachdem Lenin jenen Entwurf diktiert hatte, haben die 35 »linken Kommunisten« darauf hingewiesen, welchen Schaden für die Keime des Sozialismus es bedeute, daß die Form der Staatsverwaltung sich in der Richtung der bürokratischen Zentralisation, der Beseitigung der Selbständigkeit der lokalen Sowjets und des faktischen Verzichts auf den Typus des von unten sich verwaltenden »Kommunestaats« entwi- 40 ckelt, – jenen Typus also, von dem Lenin in seiner Rede sagt, die Sowjet-

macht sei eben dieser Typus. Es kann heute kein Zweifel mehr bestehen, wer damals in der Beurteilung der Sachlage und der Entwicklungstendenz recht hatte, Lenin oder die Kritiker. Aber auch Lenin selbst hat es am Ende seines Lebens gewußt. Der Hinweis auf die Pariser Kommune tritt nach jener Rede immer mehr zurück, bis er völlig aufhört.

Ein Jahr nach der Oktoberrevolution hatte Lenin erklärt: »In Rußland wurde der Beamtenapparat vollständig zertrümmert«, aber Ende 1920 bezeichnet er die Sowjetrepublik als einen »Arbeiterstaat mit bürokratischen Auswüchsen«, und das sei »die Realität des Übergangs«. Daß in den darauf folgenden Jahren die Proportion zwischen den Auswüchsen und dem Stamm, aus dem sie hervorgingen, noch ungünstiger, die Ansätze zu dem Zustand, zu dem der Übergang sich vollziehen sollte, noch geringer wurden, konnte Lenin nicht verhohlen bleiben. Ende 1922, in dem auf dem 4. Kongreß der Kommunistischen Internationale gehaltenen Referat »Fünf Jahre russische Revolution und die Perspektiven der Weltrevolution«, sagt Lenin einfach: »Wir haben den alten Staatsapparat übernommen«. Er tröstet sich mit der Zuversicht, es werde in einigen Jahren gelingen, den Apparat von Grund auf zu verändern. Diese Hoffnung Lenins ist nicht in Erfüllung gegangen und konnte es von seinen Voraussetzungen aus auch nicht: er dachte im wesentlichen an die Ausbildung und Heranziehung neuer Kräfte, aber das Problem war ein strukturelles und nicht ein personales, – eine Bürokratie ändert sich nicht, wenn die Namen der Bürokratie sich ändern, und die bestausgebildeten Absolventen der Sowjetschulen und Arbeiterfakultäten erliegen ihrer Atmosphäre.

Lenins eigentliche Enttäuschung war der unveränderte Fortbestand der Bürokratie, die zwar gewiß nicht in ihren Personen, aber in ihrer zähen objektiven Wirkungskraft sich wieder einmal stärker erwies als das revolutionäre Prinzip. An die tiefere Ursache der Erscheinung scheint er nicht gerührt zu haben, und das ist verständlich genug. Die Oktoberrevolution war eine soziale Revolution nur in dem Sinn, daß sie an der sozialen Ordnung und Schichtung, an den sozialen Formen und Einrichtungen bestimmte Änderungen vollzog; aber eine wahrhaft soziale Revolution müßte darüber hinaus die Gesellschaft in ihre Rechte gegenüber dem Staat einsetzen. In bezug auf diese Aufgabe hat Lenin zwar darauf hingewiesen, daß das Absterben des Staates sich in einer zeitlich noch gar nicht abzumessenden und in ihrem Prozeß noch gar nicht vorzustellenden Entwicklung vollziehen würde; aber in dem schon jetzt zu realisierenden Maße erkannte er die Aufgabe als für das unmittelbare Aktionsprogramm der Führung bestimmend an, indem er als die neue Staatsform, deren Verwirklichung sogleich in Angriff zu nehmen sei, den

»Kommunestaat« bezeichnete. Dieser aber war von Marx deutlich genug als eine möglichst weitgehende Befreiung der wirtschaftenden Gesellschaft von den Fesseln des politischen Prinzips charakterisiert worden. »Sobald die kommunale Ordnung der Dinge«, schrieb er, »einmal in Paris und den Mittelpunkten zweiten Ranges eingeführt war, hätte die alte zentralisierte Regierung auch in den Provinzen der Selbstregierung der Produzenten weichen müssen.« Dieser Übergang der Entscheidungsmacht vom politischen auf das gesellschaftliche Prinzip, der von dem sozialen Gedanken in Frankreich von Saint-Simon bis zu Proudhon ideell basiert und ausgearbeitet worden ist, wurde von Lenin als die wesentliche Richtlinie für die organisierende Tätigkeit der Führung proklamiert, aber er ist nicht zu dieser Richtlinie geworden. Das politische Prinzip etablierte sich neu, in gewandelter Gestalt, allmächtig, und die faktische Gefährdung der Revolution lieferte ihm eine breite Rechtfertigung. Daß in der gegebenen Situation nicht an einen radikalen Abbau des politischen Prinzips herangegangen werden konnte, mag unbestritten bleiben; was aber jedenfalls möglich gewesen wäre, ist eben die wirkliche Einsetzung einer Richtlinie, der folgend in den wechselnden Situationen immer wieder, in dem jeweils zulässigen Maße, die Machtgrenzen des gesellschaftlichen Prinzips erweitert werden konnten. Das Gegenteil ist geschehen. Die Vertreter des politischen Prinzips, d.h. im wesentlichen die zur Herrschaft gelangten »Berufsrevolutionäre«, wachten eifersüchtig über die Uneingeschränktheit ihres Entscheidungsbereichs. Gewiß, sie vergrößerten ihre Reihen durch befähigte Leute aus dem Volk, sie ergänzten die jeweils entstehenden Lücken, aber die in die Führung Aufgenommenen wurden eben bis in die innerste Seele hinein mit dem Zeichen des politischen Prinzips abgestempelt, sie wurden Elemente der Staatssubstanz und hörten auf, Elemente der Gesellschaftssubstanz zu sein; wer dieser Wandlung widerstrebte, konnte sich eben nicht behaupten oder hörte auf es zu wollen. Die Macht des gesellschaftlichen Prinzips durfte nicht wachsen. Die vor der Revolution und in ihr spontan entstandenen Ansätze zu einer »Selbstregierung der Produzenten«, vor allem die lokalen Sowjets, wurden, bei aller scheinbaren Freiheit zu Äußerung und Beschluß, durch die alles durchsetzende Parteiherrschaft mit ihren mannigfaltigen Methoden, sichtbar oder unsichtbar zur Konformität mit Doktrin und Willen der Zentrale zu zwingen, entmächtigt, bis von dem Saft jener »schöpferischen Volkskraft«, der sie erzeugt hatte, nicht viel mehr übrig blieb. Die »Diktatur des Proletariats« ist de facto eine Diktatur des Staates über die Gesellschaft, freilich eine, die von der überwiegenden Mehrheit des Volkes um der noch immer auf diesem Wege erhofften Vollendung der sozialen Revolution willen bejaht oder doch

ertragen wird. Der Bürokratismus, an dem Lenin litt, weil es ihm gerade um seine Abschaffung zu tun gewesen war – der »Kommunestaat« war für ihn im Grunde einfach der entbürokratisierte Staat –, ist nur eine notwendige Begleiterscheinung der Alleinherrschaft des politischen Prinzips.

Bemerkenswerterweise sind innerhalb der Partei selbst immer wieder Versuche unternommen worden, diese Alleinherrschaft zu brechen. Am interessantesten, weil aus der Industriearbeiterschaft stammend, scheint mir jene »Arbeiteropposition« vom März 1921, die die These aufstellte, die Zentralorgane für die Verwaltung der gesamten Volkswirtschaft der Republik sollten durch die zu Berufsverbänden vereinigten Produzenten gewählt werden. Das bedeutet noch keinesfalls eine Selbstregierung der Produzenten, aber doch einen wichtigen Schritt darauf zu, wiewohl ohne eigentlichen dezentralistischen Charakter. Lenin hat diese »anarcho-syndikalistische Abweichung« mit der Begründung abgelehnt, eine Vereinigung der Produzenten komme für einen Marxisten erst in einer klassenlosen Gesellschaft in Betracht, die ausschließlich aus Arbeitern als Produzenten bestehen werde, gegenwärtig seien aber in Rußland, abgesehen von Resten der kapitalistischen Epoche, noch zwei Klassen übriggeblieben, die der Bauern und die der Arbeiter. Solange also der zur Vollendung gediehene Kommunismus nicht alle Bauern zu Arbeitern gemacht hat, kommt nach Lenins Ansicht eine Selbstverwaltung der Wirtschaft nicht in Betracht. Mit anderen Worten (da die Vollendung des Kommunismus mit dem vollzogenen Absterben des Staates zusammenfällt): an eine grundsätzliche Reduktion des inneren Machtbereichs des Staats ist nicht zu denken, ehe der Staat ausgeatmet hat. Dieses Paradox ist die tatsächliche Maxime des Handelns für die Führung des Sowjetregimes geworden. Von hier aus erst läßt sich Lenins wechselndes Verhältnis zum Genossenschaftswesen als ein Ganzes erfassen.

Dabei kann es sich nicht darum handeln, auf die Widersprüche kritisch hinzuzeigen. Lenin selber hat nicht mit Unrecht schon 1918 betont, immer, wenn eine neue Klasse als Führer der Gesellschaft die historische Arena betrete, verlaufe es nicht ohne eine Periode von Experimenten und Schwankungen bei der Wahl von neuen Methoden, die der neuen objektiven Situation entsprechen; drei Jahre danach berichtete er sogar, es habe sich herausgestellt, »wie stets in der Geschichte der Revolutionen, daß die Bewegung im Zickzack vor sich geht«. Er hat nicht beachtet, daß all dies wohl auf die politischen Revolutionen zutrifft, daß aber, wenn, zum erstenmal in der Weltgeschichte in so umfassendem Maße, das Element der sozialen Umwandlung hinzutritt, das Menschengeschlecht, so das Volk dem es geschieht wie die Völker die Zeugen der Ereignisse sind,

danach bangt, in all den Experimenten und Schwankungen doch der einen deutlichen Ansage der Zukunft, der Richtung auf sozialistisches Dasein, und das heißt: auf Gemeinschaft aus Freiheit, gewahr zu werden. Hier ist ihnen, was sonst ihnen an Unerhörtem erschien, derartiges nicht sichtbar geworden, und Lenins wechselndes Verhältnis zum Genossen- 5 schaftswesen ist ein Beweis mehr, daß eine solche Richtung nicht besteht.

In der vorrevolutionären Periode waren für Lenin die Genossenschaften innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft nur »erbärmliche Palliativmittel« und Träger des kleinbürgerlichen Geistes. Einen Monat vor der Oktoberrevolution, im Angesicht der großen Wirtschaftskrise, von der 10 Rußland heimgesucht war, schlug er unter den zunächst zu treffenden »revolutionär-demokratischen« Maßnahmen die Zwangsvereinigung der Bevölkerung zu Konsumgenossenschaften vor. Im Januar danach schrieb er in dem Entwurf eines Dekrets: »Alle Staatsbürger müssen einer lokalen Konsumgenossenschaft angehören« und »die bestehenden 15 Konsumgenossenschaften werden nationalisiert«. In manchen Kreisen der Partei wurde diese Forderung als eine auf Eliminierung der Genossenschaften abzielende verstanden und gebilligt, denn man sah, wie ein bolschewistischer Theoretiker es, zweifellos mit Recht, ausdrückte, in dem Element der freiwilligen Mitgliedschaft das notwendige Merkmal 20 einer Genossenschaft. Lenin wollte es nicht so verstanden haben. Gewiß, die Genossenschaft als kleine Insel in der kapitalistischen Gesellschaft war, so sagte er, nur »ein Laden«, aber die Genossenschaft, die nach der Aufhebung des Privatkapitals die gesamte Gesellschaft umfaßt, »ist Sozialismus«, und es ist daher die Aufgabe der Sowjetmacht, alle Bürger 25 ausnahmslos in Mitglieder einer allgemein-staatlichen Genossenschaft, einer »einzigen großen gemeinsamen Kooperative« zu verwandeln. Ungesagt war, daß damit das Genossenschaftsprinzip jeden selbständigen Inhalt, ja seine Existenz als Prinzip verlor und nichts als eine mit Notwendigkeit zentralistisch-bürokratische Staatseinrichtung unter einem 30 sinnlos gewordenen Namen übrigblieb. Die Verwirklichung dieses Programms wurde in den nächstfolgenden Jahren unternommen: alle Genossenschaften wurden unter der Führung der Konsumvereine verschmolzen, die im Grunde zu Warenausgabe-Stellen des Staats gemacht wurden. Zur sofortigen Verstaatlichung schlechthin wollte Lenin auch 35 noch zwei Jahre nach einer Formulierung der »Aufgabe der Sowjetmacht« nicht fortschreiten. Er widersprach denen, die ausgesprochenerweise ein einziges Netz von staatlichen Organisationen an Stelle der Genossenschaften setzen wollten. »Das wäre ganz gut, ist aber unmöglich«, äußerte er und meinte damit: »zur Zeit noch unmöglich«. Zugleich 40 aber hielt er grundsätzlich an dem Begriff der Genossenschaft als solcher

fest, die, wie er unter Berufung auf Marx und auf seine eigene Haltung auf dem Kopenhagener Kongreß der Internationale (1910) – wo er die nach der Expropriierung der Kapitalisten möglich werdende sozialisierende Wirkung der Genossenschaft betonte – erklärte, ein Mittel zum Aufbau der neuen Wirtschaftsordnung sein könne: es handle sich darum, neue genossenschaftliche Formen zu finden, »die den wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen der proletarischen Diktatur entsprechen« und den »Übergang zum wirklichen sozialistischen Zentralismus« erleichtern. Eine Institution, die ihrem ganzen Wesen nach Keim und Kern gesellschaftlicher Dezentralisation ist, sollte somit zum Bauelement eines neuen und lückenlosen staatlichen Zentralismus »sozialistischer« Prägung gemacht werden. Selbstverständlich geht Lenin dabei letztlich nicht von theoretischen Voraussetzungen, sondern von den praktischen Anforderungen der Stunde aus, die bekanntlich eine äußerst schwere und zu äußersten Anstrengungen nötigende war. Wenn Lenin in einer an die Postulate der »Utopisten« und »Anarchisten« gemahnenden und freilich auch deren Sinn in sein Gegenteil verkehrenden Formulierung verlangt, man solle »die Produktionsgenossenschaft mit der Konsumgenossenschaft verknüpfen«, so begründet er das mit der Notwendigkeit, die Produktenmenge zu erhöhen: aus der zweijährigen Erfahrung ergebe sich die Zweckmäßigkeit dieses Mittels. Wieder nach einem Jahr hören wir Lenin heftig gegen die Genossenschaften polemisieren, die in ihrer alten, noch immer nicht überwundenen Form ein »Hort der konterrevolutionären Gesinnung« seien. In der berühmten Schrift über die Naturalsteuer vom Frühjahr 1921 weist er nachdrücklich auf die Gefahr hin, die eine Kooperation kleiner Produzenten in sich berge: sie stärke unvermeidlich den kleinbürgerlichen Kapitalismus. »Freiheit und Rechte der Genossenschaften«, fährt er fort, »bedeuten unter den gegenwärtigen Verhältnissen in Rußland Freiheit und Rechte für den Kapitalismus. Es wäre eine Dummheit oder ein Verbrechen, unsere Augen vor dieser offenkundigen Wahrheit zu verschließen.« Und weiter: »Der genossenschaftliche Kapitalismus bildet unter der Sowjetmacht, zum Unterschied vom privatwirtschaftlichen Kapitalismus, eine Spielart des Staatskapitalismus und ist als solche für uns zur Zeit vorteilhaft und nützlich … Wir müssen danach streben, die Entwicklung des Kapitalismus in das Bett des genossenschaftlichen Kapitalismus zu leiten«. Diese Warnung und Weisung sprach nur aus, was in jenen Jahren des fälschlich sogenannten Kriegskommunismus (Lenin selbst sprach im Oktober 1921 zurückblickend von dem Fehler, der dadurch begangen war, »daß wir uns entschlossen, den unmittelbaren Übergang zur kommunistischen Produktion und Distribution vorzunehmen«) die Richtlinie der Praxis gewesen war.

Schon aber begann sich im Gefolge der ungünstigen Auswirkungen der extremen Zentralisierung und im Zusammenhang mit der einsetzenden »Neuen Wirtschaftspolitik« auch hier eine rückläufige Tendenz geltend zu machen. Zwei Tage vor jener warnenden Rede Lenins war ein Dekret über die Wiederherstellung der Genossenschaft als Wirtschafts- 5 organisation mit ihren verschiedenen Arten, der Konsum-, der landwirtschaftlichen und der gewerblichen Genossenschaft, erlassen worden. Zwei Monate später folgte ein Dekret, mit dem der Anfang zur völligen Aufhebung der angeordneten Verschmelzung aller Genossenschaftsarten im Verband der Konsumvereine, dem Zentrosojus, gemacht wurde. Zu 10 Ende desselben Jahres äußerte der Präsident dieses Verbandes in einer Rede über Lage und Aufgabe der Genossenschaften, es sei nur natürlich, daß der nach einem festen Plan funktionierende staatliche Genossenschaftsapparat »bürokratisch, unelastisch und unbeweglich« geworden ist, und erwähnte die Stimmen, »die davon sprachen, daß man die Ge- 15 nossenschaft aus der Knechtschaft des Staates befreien muß«, ja, er gab zu, daß es Momente gab, »wo man von einer solchen Befreiung sprechen mußte«. In der Tat hatte die Bevölkerung vielfach die Zwangsorganisation mit der Leibeigenschaft verglichen. Nunmehr verzichtete man, wie damals von zuständiger Seite in bezug auf die landwirtschaftlichen Ge- 20 nossenschaften erklärt wurde, »vollkommen und rückhaltlos« auf behördliche Einmischungen in ihre Angelegenheiten, und begnügte sich mit den sich im System des Staatskapitalismus eröffnenden »weiteren Möglichkeiten, die Genossenschaften durch ökonomische Einwirkung zu beeinflussen und zu regulieren«, bis diejenigen, die sich nicht anpas- 25 sen können oder wollen, »zerrieben und vernichtet« worden sind. Immerhin sorgte man dafür, daß zuverlässige Parteimitglieder in die Leitung sowohl der Zentralen als auch der einzelnen Vereine kamen und unter den Vertretern der Kooperative die nötigen »Säuberungen« durchgeführt wurden. 30

Zwei Jahre nach seiner Rede über die Naturalsteuer, im Mai 1923, lieferte Lenin auf dem Höhepunkt der neuen Entwicklung ihr in dem großen Aufsatz über das Genossenschaftswesen die theoretische Grundlage. »Wir haben uns«, sagte er, »als wir zur neuen Wirtschaftspolitik übergingen, in der Hinsicht überstürzt, daß wir vergessen haben, an das Ge- 35 nossenschaftswesen zu denken.« Aber er begnügt sich nun keineswegs mehr damit, die Genossenschaft als ein in die Staatswirtschaft der Übergangszeit einzubauendes Element zu bejahen. Die Genossenschaft rückt mit einem Mal in den Mittelpunkt der sozialistischen Neuordnung. Die genossenschaftliche Erfassung der Bevölkerung bezeichnet Lenin jetzt als 40 »die einzige Aufgabe, die uns übrig geblieben ist«. Die Vergenossenschaf-

tung Rußlands hat in seinen Augen eine »kolossale«, »gigantische«, »grenzenlose« Bedeutung bekommen. »Das ist«, sagt er, »noch nicht der Aufbau der sozialistischen Gesellschaft, aber das ist alles Notwendige und Ausreichende zum Aufbau dieser Gesellschaft.« Ja, er geht noch weiter:
5 nicht bloß Voraussetzung des sozialen Aufbaus, sondern geradezu dessen Kern ist ihm die Genossenschaft geworden. »Eine Gesellschaftsordnung von aufgeklärten Genossenschaften«, erklärt er, »bei Gemeineigentum an den Produktionsmitteln, auf Grund des Klassensiegs des Proletariats über die Bourgeoisie, – das ist eine sozialistische Gesellschaftsordnung«,
10 und er folgert daraus: »Das einfache Wachsen der Genossenschaft ist für uns gleichbedeutend mit dem Wachsen des Sozialismus«, ja, »Unter der Bedingung der völligen Vergenossenschaftlichung würden wir schon mit beiden Füßen auf sozialistischem Boden stehen«. In der geplanten allesumfassenden Staatsgenossenschaft sieht er die Erfüllung der »Träume«
15 der alten Genossenschaften, »angefangen mit Robert Owen«. Hier erreicht der Widerspruch zwischen Idee und Verwirklichung seinen Gipfel. Um was es jenen »Utopisten«, angefangen mit Robert Owen, bei ihren Assoziationsgedanken und Plänen ging, war der freiwillige Zusammenschluß von Menschen zu kleinen, selbständigen Einheiten des gemein-
20 schaftlichen Lebens und Arbeitens und deren freiwilliger Zusammenschluß zu einer Gemeinschaft von Gemeinschaften. Was von Lenin als die Erfüllung dieser Gedanken und Pläne bezeichnet wird, ist das äußerste Gegenteil davon, ist ein ungeheurer, unerbittlich zentralisierter Komplex von staatlichen Erzeugungsstellen und staatlichen Verteilungsstellen,
25 ein Mechanismus von büromäßig geleiteten Anstalten für Produktion und Konsum, eine in die andre zahnradmäßig gefügt: für Freiwilligkeit, für freien Zusammenschluß ist nirgends mehr ein Platz, nirgends mehr auch nur die Möglichkeit davon zu träumen, – mit der »Erfüllung« des Traums ist er zu Ende geträumt. So jedenfalls war Lenins Vorstellung von
30 der Einschaltung des Genossenschaftswesens in den Staat gewesen, und er hat sie auch in diesem, sonst so weitgehenden Aufsatz, acht Monate vor seinem Tode, nicht verleugnet. Er wollte der auf ihren Höhepunkt gelangten Bewegung, die auf allen Gebieten einen Abbau des Zentralismus mit sich brachte, die entscheidend theoretische Grundlage geben;
35 aber er versagte ihr – und von seinen Gedankengängen aus mit Notwendigkeit – die Grundlage der Grundlage, das Prinzip der Freiheit.

Manche haben in dieser so stark betonten Hinwendung Lenins zum Genossenschaftswesen eine Annäherung an die Theorien der russischen Volkstümler sehen wollen, für die die im Volk fortlebenden oder in ihm
40 sich neu bildenden Formen des genossenschaftlichen Zusammenschlusses Ansatzpunkt und Kern einer künftigen Ordnung der Gesellschaft

waren und die Lenin so lange bekämpft hatte. Die Verwandtschaft ist aber nur eine scheinbare. Lenin dachte auch jetzt nicht einen Augenblick an die Genossenschaft als spontanes, selbständiges, aus innerem Antrieb und in eignem Gesetz wachsendes Gebilde. Was er jetzt, nach all den schweren Mühen um die Bindung des Volkes zu einem einheitlichen, aus hingegebenem Willen ihm folgenden Ganzen, nach all den Enttäuschungen an den »bürokratischen Auswüchsen«, von der Krankheit gezeichnet und dem Tode nah, sich erhoffte, war, zwei Dinge zu vereinen, die nicht zu vereinen sind, den allbeschattenden Staat und die in vollem Saft stehende Genossenschaft, das heißt: den Zwang und die Freiheit. In all den Zeiten der menschlichen Geschichte haben die Genossenschaft und ihre Vorformen sich stets nur in den Lücken wahrhaft entfalten können, die die Wirkungsmacht des Staates und seiner Vorformen übrigließ. Ein lückenloser Staat schließt eine wirkliche Entfaltung der Genossenschaft seinem Wesen nach aus. Lenins letzte Idee war: die Genossenschaft so in ihrem Umfang zu erweitern und in ihrem Bau zu vereinheitlichen, daß sie sich nur noch funktionell vom Staat unterschiede, materiell aber mit ihm deckte. Das ist die Quadratur des Zirkels.

Stalin hat die Wandlung in Lenins Auffassung der Genossenschaften von 1921 zu 1923 damit erklärt, daß der Staatskapitalismus eben nicht im wünschenswerten Maße Fuß gefaßt hatte und die 10 Millionen Mitglieder umfassenden Genossenschaften begonnen hatten, sich mit der neu sich entwickelnden sozialistischen Industrie eng zu verbinden. Das weist gewiß im wesentlichen auf die wirklichen Motive Lenins hin, reicht aber nicht zu, um seinen unversehens erwachten Genossenschafts-Enthusiasmus zu erklären. Vielmehr ist es offenbar, daß Lenin jetzt in dem Genossenschaftsprinzip ein Gegengewicht zu der ihm so beschwerlichen Bürokratie erblickte. Aber zu einem solchen Gegengewicht hätte die Genossenschaft nur in ihrer ursprünglichen freien Form werden können, nicht in der Leninschen Zwangsform, die auf eine wahrhaft »gigantische« Bürokratie angewiesen war.

Freilich ist Lenins Zwangsidee wie gesagt nicht zur völligen Ausführung gelangt. Die rückläufige Bewegung führte schließlich, im Mai 1924, zur Wiederherstellung der freiwilligen Mitgliedschaft, zunächst nur für Vollbürger, d.h. Wahlberechtigte, Anfang 1928 in den ländlichen Konsumgenossenschaften auch für andere, wiewohl unter Beschränkung ihrer Rechte. Ende 1923 erklärte jener Vorstand des Zentrosojus: »Wir müssen bekennen, daß dieser Übergang zur freien Mitgliedschaft schon früher hätte gemacht werden müssen. Wir wären imstande gewesen, dieser Krisis auf gesicherterer Grundlage zu begegnen«. Ein indirekter Zwang ist freilich auch fernerhin durch die vorzugsweise Belieferung

der Genossenschaften ausgeübt worden. 1925 hören wir aus dem Munde des damaligen Vorsitzenden des Zentralrats der Gewerkschaften, daß man bei der Ausgabe von Unterstützungen und Darlehen auf die Zugehörigkeit zu Genossenschaften in einer Weise Rücksicht nehme, die
5 einem Zwange nahekomme. Und zehn Jahre danach werden die städtischen Kooperativen, die schon lange unter staatlichen Eingriffen schwer zu leiden hatten, mit einem Schlage, in 654 Städten, beseitigt.

Das Gesagte genügt wohl, um zu zeigen, wie das Sowjetregime immer wieder praktisch zwischen sofortiger radikaler Zentralisation und vor-
10 läufiger Duldung relativ dezentralisierter Bereiche gependelt ist, nie aber auch nur im geringsten die *Richtung* auf jenes von Marx formulierte Ziel des Sozialismus, die »Wegschleuderung der politischen Hülle«, zur Maxime seines Handelns gemacht hat. Man mag zur Ergänzung etwa das wechselnde Verhalten während des Fünfjahresplans 1926-1931 zur Kol-
15 lektivierung der Bauernschaft heranziehen. Ich begnüge mich hier damit, einige charakteristische Kundgebungen und Vorgänge in chronologischer Folge aneinanderzureihen. Ende 1927 wies Molotow auf die Rückständigkeit des Ackerbaus hin und forderte zu seiner Überwindung eine Entfaltung der trotz ihrer Mängel wertvollen Dorf-Kollektive
20 im Zusammenhang mit dem allgemeinen Industrialisierungsplan. Im Juni 1928 erklärt Stalin es für notwendig, mit größter Intensität die bestehenden Kollektive zu erweitern und neue zu begründen. Im April 1929 wurde auf dem Parteitag die Parole ausgegeben, noch während des Fünfjahresplans ein sozialisiertes Produktionsgebiet als Gegengewicht
25 für die Individualwirtschaft zu schaffen. Die Kollektivierungsaktion nahm bald mehr oder weniger offenkundige Zwangsformen an und erschien zunächst so erfolgreich, daß Stalin zu Ende desselben Jahres erklärte: »Sollte die Kollektivbewegung in solchem Maße fortschreiten, so würde der Gegensatz zwischen Stadt und Dorf in einem beschleunigten
30 Tempo hinweggespült werden«. Anfang 1930 konstatierte das Zentralkomitee der Partei, das im Plan vorgesehene Tempo sei überschritten worden, und verkündigte mit dem stärksten Nachdruck die Notwendigkeit eines entschlossenen Kampfes gegen alle Versuche die Bewegung zu verlangsamen. Innerhalb von drei Jahren sollte die vollständige Kollekti-
35 vierung durchgeführt werden, mit den Mitteln der Überredung, »unterstützt durch gewisse Hebel«. Die Exekutivkomitees der Distrikte wetteiferten miteinander in der Gründlichkeit ihrer rein administrativen Maßnahmen; der Distrikt wurde nicht selten als »Bezirk der vollständigen Kollektivierung« erklärt, und wo die Überredung nicht half, ging
40 man zur Drohung über. Aber bald erwies es sich, daß der aus der starken Zunahme der Zahl der Kollektivwirtschaften gewonnene Eindruck

eines durchschlagenden Erfolgs trügerisch war. Die Bauernschaft reagierte auf ihre eigene Weise, von Viehschlachtungen bis zu Aufständen, und die zur Ausschaltung der Großbauern unternommene Aktion behob das Übel nicht, die Mittelbauern machten vielfach mit, ja, die Rote Armee mit ihren Bauernsöhnen wurde von der Unzufriedenheit ergriffen. Da vollzog Stalin in seinem berühmten Aufsatz »Schwindligkeit vor Erfolg« die notwendig erscheinende Wendung. Die Politik der Kollektivierung, erklärte er, beruht der Lehre Lenins gemäß auf der Freiwilligkeit. »Man kann nicht mit Gewalt Kollektivwirtschaften schaffen. Das wäre dumm und reaktionär.« Lenin habe auch gelehrt, »daß es größter Unsinn wäre zu versuchen, die gemeinwirtschaftliche Bodenbearbeitung durch Dekrete einzuführen«. Der Grundsatz der Freiwilligkeit sei verletzt worden, das Tempo der Aktion habe dem der Entwicklung nicht entsprochen, notwendige Zwischenstadien auf dem Weg zur vollständigen Dorfkommune seien übersprungen worden. Das Zentralkomitee ordnete an, den Zwangsmethoden ein Ende zu machen. Im Juli proklamierte der Parteitag, Kollektivwirtschaften könnten nur auf dem Grundsatz des freiwilligen Eintritts aufgebaut werden, jeder Versuch, Gewalt oder administrativen Zwang anzuwenden, sei »ein Verstoß gegen die Richtlinie der Partei und ein Mißbrauch der Macht«. Im Herbst kritisierte noch einmal der Kommissar für Landwirtschaft die »rohen und ultraadministrativen Methoden, die in bezug auf die Kollektivwirtschaften und ihre Mitglieder angewendet worden waren«. Aber weniger als fünf Monate danach, nachdem als Folgeerscheinung der größeren Freiheit eine erhebliche Zahl von Bauern, trotz der den Kollektiven neu gebotenen Vergünstigungen, sie verlassen hatte, sagte derselbe Kommissar in seinem Bericht an den Kongreß der Sowjets von den Klein- und Mittelbauern, die sich der Kollektivbewegung nicht angeschlossen hatten: »Mit wem sind sie, mit den Kulaken oder mit den Kollektiven? … Ist es möglich, jetzt neutral zu bleiben?« Mit anderen Worten: wer nicht für die Kollektivierung ist, ist gegen das Sowjetregime. Der Kongreß bestätigte die Haltung. In den nächsten Jahren folgten auf durch Ernährungskrisen veranlaßte Milderungen erneute strenge Maßnahmen, bis 1936 annähernd 90 % der Bauern kollektiviert waren, wovon jedoch die Vollkommunen nur einen verschwindenden Bruchteil ausmachten.

Das alte dörfliche Rußland hat, wie Maynard richtig formuliert, bis 1929 fortgelebt. Daß es mit seinem traditionellen System der Bodenbebauung aus der Welt geschafft wurde, kann vom Gesichtspunkt der wirtschaftlichen Leistung aus selbstverständlich nur bejaht werden. Vom Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Struktur aus hingegen ist die Frage überhaupt anders zu stellen. Von ihm aus betrachtet durfte es hier

nicht um ein Entweder-Oder gehen: die Aufgabe war, die vorgefundenen Struktureinheiten so zu wandeln, daß sie den neuen Bedingungen und Anforderungen gewachsen seien, und sie dabei doch in ihrem strukturellen Charakter, in ihrem Wesen als selbsttätige Zellen zu erhalten. Diese Aufgabe ist nicht erfüllt worden. Man hat zwar mit Recht gesagt, der an die rationell großbetriebliche Form des Ackerbaus, der Industrialisierung und Technisierung der Landwirtschaft gebundene marxistische Gedanke sei auf die alte russische Dorfgemeinde gepfropft worden, die den Bauern an die gemeinsame Bewirtschaftung des Bodens gewöhnt hatte. Aber die politisch motivierte Tendenz, aus dem Bodenbau eine Abteilung der Industrie, aus den Bauern Lohnarbeiter dieser Industrie zu machen, die Tendenz auf eine allumfassende und alles regelnde Staatswirtschaft hin, eine Tendenz, für die die landwirtschaftliche Genossenschaft nur ein Durchgangsstadium zur Vollkommune und diese nur ein Durchgangsstadium zur lokalen Zweigstelle der Agrarabteilung der universalen Staatsfabrik war, hat den Eigenwert, den Strukturwert der Dorfgemeinde erstickt und mußte ihn ersticken. Man kann, wie einen individuellen, so einen sozialen Organismus nicht restlos und allmächtig als Mittel zum Zweck behandeln, ohne ihn seiner Lebensessenz zu berauben. »Vom Standpunkt des Leninismus«, sagte Stalin 1933, »sind die Kollektivwirtschaften, wie auch die Sowjets, als Organisationsform genommen, eine Waffe und nur eine Waffe.« Man kann von einem Bäumchen, aus dem man einen Stecken gemacht hat, naturgemäß nicht mehr erwarten, daß es Blätter treibe.

Weit länger als in irgend einem anderen hat sich im russischen Volk die »mittelalterliche« Neigung erhalten, sich zu gemeinsamem Werk in kleinen Scharen zusammenzuschließen. Von dem eigentümlichsten sozialen Gebild, das aus dieser Neigung hervorging, dem Artel, konnte Kropotkin vor vierzig Jahren sagen, es mache die eigentliche Substanz des russischen Bauernlebens aus, dieser teils dauernde, teils vorübergehende Zusammenschluß von Fischern und Jägern, von Handwerkern und Händlern, von Lastträgern und von nach Sibirien Verschickten, von Bauern, die in die Stadt ziehen um als Weber oder Zimmerleute zu arbeiten, und von Bauern, die im Dorf Getreidebau oder Viehzucht gemeinsam betreiben wollen, unter genauer Scheidung zwischen gemeinschaftlichem und individuellem Eigentum. Für eine große Idee der Restrukturierung lag hier ein unvergleichlich wertvolles Bauelement vor. Die bolschewistische Revolution hat es als solches nicht verwendet. Sie hatte für selbständige kleine Gemeinschaften keine Verwendung. Unter den Typen des Kolchos bevorzugte sie »im gegenwärtigen Augenblick«, wie Stalin sagte, aus wirtschaftstechnischen Gründen den landwirt-

schaftlichen Artel, aber sie sah in ihm selbstverständlich nichts als einen Durchgang. Einer ihrer besten Wirtschaftstheoretiker hat das Ziel gekennzeichnet. Der Bodenbau, sagte er, würde erst dann als sozialisiert gelten dürfen, wenn alle landwirtschaftlichen Artels durch Staatswirtschaften ersetzt werden, Land, Produktionsmittel und lebendes Inventar also dem zentralisierten Staate gehören. Dann würden die Bauern als Lohnarbeiter des Staates in Gemeinschaftshäusern wohnen, in großen Agrarstädten, den Zentren weiter elektrifizierter Bezirke. Das Wunschbild, zu dem diese Vorstellung gehört, ist in Wahrheit das Bild einer endgültig und residuenlos destrukturierten Gesellschaft. Mehr noch: es ist das Bild eines Staates, der die Gesellschaft verschlungen hat.

Das Sowjetregime hat wirtschaftstechnisch Großes, kriegstechnisch noch Größeres geleistet. Seine Bürger scheinen es im wesentlichen, aus mancherlei Gründen, negativen und positiven, fiktiven und realen, zu bejahen. In ihrer Haltung sind anscheinend eine vage Resignation und eine praktische Zuversicht gemischt. Im allgemeinen kann man wohl sagen, daß das Individuum sich diesem Regime anheimgibt, das ihm so wenig Freiheit des Denkens und Handelns gewährt: es gibt kein Zurück, und zumindest auf die technische Leistung hin gibt es ein Vorwärts. Anders sieht es, wer es unbefangen daraufhin betrachtet, was an Sozialismus es verwirklicht hat. Von sozialistischen Postulaten viel, von sozialistischer Gestalt nichts. »Wie soll«, fragte der große Soziolog Max Weber 1918, »jene ›Assoziation‹ aussehen, von der das Kommunistische Manifest spricht? Was hat insbesondere der Sozialismus an Keimzellen solcher Organisationen aufzuweisen, für den Fall, daß ihm tatsächlich die Chance in die Hand fiele, einmal die Macht an sich zu reißen und nun nach seinem Belieben zu schalten?« In dem Land, in dem dem Sozialismus diese Chance in die Hand fiel, hat es solche Keimzellen, wie in keinem anderen mehr in unserer Epoche, gegeben, aber sie sind nicht zur Entfaltung gebracht worden. Dennoch, noch ist Frist zu Wendung und Wandlung gegeben, – womit nicht eine taktische gemeint ist, wie Lenin und seine Mitarbeiter sie mehrfach vollzogen haben, sondern eine fundamentale. Rückwärts kann sie nicht gehen, nur vorwärts, – aber in einer neuen Richtung. Ob in der Tiefe noch unbenannte Kräfte sich regen, die heraufschießen und diese Wendung vollbringen werden, davon hängt alles ab. Pierre Leroux, der Mann, der anscheinend zum erstenmal das Wort Sozialismus gebraucht hat, wußte, was er sagte, als er 1848 die französische Nationalversammlung mit den Worten ansprach: »Wenn ihr keine menschliche Genossenschaft wollt, dann sage ich euch, daß ihr die Kultur dem Lose aussetzt, in furchtbarer Agonie zu sterben«.

Noch ein Experiment

Die Ära des Hochkapitalismus hat, wie wir gesehen haben, die Gesellschaft destrukturiert. Die Gesellschaft, die ihr vorausging, war aus Gesellschaften verschiedener Art aufgebaut, sie war ein komplexes und pluralistisches Gebilde. Das gab ihr die spezifische soziale Vitalität und befähigte sie, der totalitären Tendenz des vorrevolutionären zentralistischen Staates Widerstand zu leisten, auch dann noch, als manche ihrer Elemente in ihrem autonomen Leben schon sehr geschwächt waren. Die gegen die Sonderrechte der Assoziationen gerichtete Politik der französischen Revolution brach diesen Widerstand. Von da an gelingt dem neuen, dem hochkapitalistischen Zentralismus, was dem alten nicht gelungen war: die Gesellschaft zu atomisieren. Das die Maschinen und mit ihrer Hilfe die Gesellschaft beherrschende Kapital will sich gegenüber nur Individuen haben, und der moderne Staat verhilft ihm dazu, indem er das autonome Gruppenleben fortschreitend depossediert. Die Kampforganisationen, die das Proletariat gegen das Kapital aufrichtet, die wirtschaftliche, die Gewerkschaft, und die politische, die Partei, vermögen ihrem Wesen nach diesem Zersetzungsprozeß nicht entgegenzuwirken, da sie zu dem Leben der Gesellschaft selber und zu seinen Grundlagen, zu Produktion und Konsum, keinen Zugang haben. Auch der Übergang des Kapitals in den Besitz des Staates kann keine Restrukturierung herbeiführen, auch nicht, wenn er ein Netz von Zwangsgenossenschaften ohne echtes autonomes Leben etabliert, die als solche untauglich sind, zu Zellen einer neuen, sozialistischen Gesellschaft zu werden.

Von hier aus ist der objektive Urgehalt der kooperativen Bewegung als die Tendenz der Gesellschaft zur Restrukturierung, zur Wiedergewinnung des innern Zusammenhangs in neuen tektonischen Formen, zu einer neuen consociatio consociationum zu erkennen. Es ist, wie ich gezeigt habe, grundfalsch, diese Tendenz deswegen als romantisch oder utopisch anzusehen, weil sie sich in ihrer Frühzeit zuweilen mit romantischen Reminiszenzen und utopischen Phantasien verknüpft hat. In ihrem Grundwesen ist sie durchaus topisch und konstruktiv, d. h. sie meint Änderungen, die unter den gegebenen Bedingungen und mit den gegebenen Mitteln durchführbar sind. Und psychologisch ist sie auf einem ewigen, wenn auch sehr oft niedergehaltenen, ja betäubten Bedürfnis des Menschen begründet: dem, sein Haus als eine Kammer in einem größeren umfassenden Bau empfinden zu dürfen, in dem er daheim ist und dessen Insassen ihm in ihren Begegnungen mit ihm, in ihrem Zusammenwirken mit ihm sein eignes Wesen und Leben bestäti-

gen. Ein Zusammenschluß auf Grund gemeinsamer Ansichten und Bestrebungen allein kann dieses Bedürfnis nicht befriedigen; das kann nur ein Zusammenschluß, der gemeinschaftliches Leben konstituiert. Aber auch die genossenschaftliche Organisation der Produktion und die des Konsums erweisen sich, jede für sich, als unzulänglich, weil sie den Menschen nur in einem bestimmten Punkte und nicht in der Gestaltung seines Lebens selbst erfassen; und ebenso erweisen sie sich, eben ihres bloß partiellen und funktionellen Charakters wegen, als untauglich, Zellen einer neuen Gesellschaft zu werden. Beide Teilformen haben sich stark entwickelt, aber die Konsumvereine nur in ganz bürokratisierten, die Produktivgenossenschaften in ganz spezialisierten Formen; das Gemeinschaftsleben können sie heute weniger umfassen als je. Das Bewußtsein darum ist es, das zur synthetischen Form, zur Vollgenossenschaft hindrängt. Deren weitaus stärkster Versuch ist das Gemeinschaftsdorf, in dem ein gemeinsames Leben auf der Verbindung von Produktion und Konsum errichtet ist, wobei wir unter Produktion nicht den Bodenbau allein, sondern seine organische Verknüpfung mit Industrie und Handwerk zu verstehen haben.

Die im Lauf von anderthalb Jahrhunderten in Europa und Amerika unternommenen mannigfaltigen Versuche, dörfliche Siedlungen dieser Art, sei es kommunistische, sei es kooperative im engeren Sinne zu begründen, sind im allgemeinen gescheitert. Gescheitert nenne ich nicht bloß jene Siedlungsunternehmungen, die nach mehr oder weniger kurzem Bestehen entweder völlig zerfielen oder kapitalistische Ordnung annahmen und damit ins gegnerische Lager übergingen; vielmehr sind auch jene dazu zu zählen, die sich isoliert erhalten haben. Denn die eigentliche, die restrukturierende Aufgabe der neuen Dorfgemeinschaften beginnt mit ihrer *Föderierung*, d.h. mit ihrem Zusammenschluß unter dem gleichen Prinzip, das in ihrem inneren Aufbau waltet. Dazu ist es fast nirgends gekommen. Auch da jedoch wo, wie bei den Duchoboren in Kanada, zwar ein föderativer Zusammenschluß besteht, nun aber die Föderation selbst in der Isolierung verharrt und keine anziehende und erziehende Wirkung auf die allgemeine Gesellschaft ausübt und die Erfüllung der Aufgabe somit nicht über ihren Beginn hinausgelangt, kann von einem Gelingen im sozialistischen Sinne nicht geredet werden. Bemerkenswert ist dabei, daß Kropotkin in diesen beiden Momenten, der Isolierung der Siedlungen untereinander und ihrer Isolierung von der Gesellschaft, Ursachen ihres Scheiterns auch im gewöhnlichen Sinne sieht.

Die sozialistische Aufgabe wird erst in dem Maße erfüllt werden, als das neue Dorf, das die Produktionsformen vereinigende und Produktion

mit Konsum verbindende Dorf auf die amorph gewordene städtische Gesellschaft im Sinn der Restrukturierung einwirkt. Im vollen Maße wird die Wirkung sich erst geltend machen können, wenn und insofern die weitere technische Entwicklung die Dezentralisation der industriellen Produktion ermöglichen und sogar fordern wird; aber auch jetzt schon kann dem modernen genossenschaftlichen Dorfe eine ausstrahlende Kraft auch in die städtische Gesellschaft hinein innewohnen. Wieder muß betont werden, daß es sich um eine konstruktive und topische Tendenz handelt: es wäre romantisch und utopisch, die Städte zerschlagen zu wollen, wie es einst romantisch und utopisch war, die Maschinen zerschlagen zu wollen, aber es ist konstruktiv und topisch, die Städte im engen Zusammenhang mit der technischen Entwicklung organisch aufzugliedern und in Aggregate kleinerer Einheiten zu verwandeln; es gibt heute schon in manchen Ländern bedeutsame Ansätze dazu.

Soweit ich Geschichte und Gegenwart übersehe, darf man nur einem einzigen umfassenden Versuch, eine Vollgenossenschaft zu schaffen, ein gewisses Maß des Gelingens im sozialistischen Sinn zusprechen; das ist das hebräische Genossenschaftsdorf in Palästina in seinen verschiedenen Formen. Wohl haftet auch ihm in allen drei Bereichen, im Bereich der inneren Beziehungen, in dem der Föderierung und in dem der Einwirkung auf die allgemeine Gesellschaft eine tiefgreifende Problematik an; aber in allen drei Bereichen hat es, und es allein in allen, seine lebendige Existenz bekundet. Nirgends in der Geschichte der genossenschaftlichen Siedlung gibt es dieses unermüdliche Tasten nach der diesen bestimmten Menschenkreisen entsprechenden Form des Zusammenlebens, dieses immer erneute Versuchen, Sichdrangeben, Kritischwerden und Neuversuchen, dieses Abspringen immer neuer Zweige vom gleichen Stamm und aus dem gleichen Formtrieb. Und nirgends gibt es diese Wachheit gegenüber der eignen Problematik, dieses Sich-immer-wieder-konfrontieren mit ihr, diesen zähen Willen, sich mit ihr auseinanderzusetzen und dieses unablässige, nur selten sich im Wort nach außen manifestierende Ringen um ihre Überwindung. Hier, und nur hier, sind der werdenden Gemeinschaft Organe der Selbsterkenntnis gewachsen, Organe, deren Wahrnehmungen sie immer wieder zu Verzweiflung reizen; aber das ist eine Verzweiflung, die eine gefühlsmäßige Hoffnung vernichtet, um eine höhere Hoffnung hervorzutreiben, eine nämlich, die nur auf dem Boden der Verzweiflung wächst, und die nicht mehr Gefühl ist, sondern nur noch Werk. Darum darf man bei äußerster Nüchternheit der Übersicht und Überlegung sagen, daß an diesem einen Punkt der Welt bei allem partiellen Mißlingen doch ein Nicht-scheitern zu erkennen ist, – und so wie es ist, ist es ein vorbildliches Nicht-scheitern.

Was sind seine Ursachen? Man kann nicht besser den eigentümlichen Charakter dieses kooperativen Kolonisationswerkes erkennen, als indem man diesen Ursachen nachgeht, aber auch umgekehrt.

Auf *ein* Moment ist wiederholt hingewiesen worden: daß das jüdische Gemeinschaftsdorf Palästinas seine Entstehung nicht einer Doktrin, 5 sondern einer Situation verdanke, der Not, dem Zwang, den Forderungen der Situation. In der Errichtung der »Kwuza«, der Dorfkommune, so wurde gesagt, ging nicht die Ideologie voran, sondern das Werk. Das ist gewiß richtig, aber nur mit einer Einschränkung. Gewiß ist es darum gegangen, bestimmte Arbeitsprobleme und Aufbauprobleme, die die pa- 10 lästinensische Wirklichkeit den Siedlern gestellt hatte, dadurch zu lösen, daß man sich zusammentat; was ein loses Konglomerat von Einzelnen seinem Wesen nach unter den gegebenen Bedingungen nicht zu bewältigen vermochte, ja dessen Bewältigung es seinem Wesen nach unter solchen Bedingungen gar nicht versuchen konnte, das wagte, versuchte, 15 vollbrachte das Kollektiv. Aber was man die Ideologie nennt – ich nenne es lieber mit einem alten, aber unveralteten Wort: das Ideal – war nicht einfach etwas nachträglich Hinzukommendes, etwas, was die geschaffenen Tatsachen nachträglich begründete. Im Geiste der Mitglieder der ersten palästinensischen Kommunen verbanden sich ideelle Motive mit 20 dem, was die Stunde gebot, Motive, in denen sich zuweilen die Erinnerung an den russischen Artel, Eindrücke der Lektüre von sogenannten utopischen Sozialisten und die kaum bewußte Nachwirkung biblischer Lehren der sozialen Gerechtigkeit seltsam vermischten. Das Entscheidende ist, daß dieses ideelle Motiv fast durchweg einen lockeren, plasti- 25 schen Charakter bewahrte. Es gab viele und verschiedenartige Zukunftsträume: man sah vor sich eine neue, umfassendere Form der Familie, man sah sich als die Avantgarde der Arbeiterbewegung, ja als die unmittelbare Realisierung des Sozialismus, als den Prototyp der neuen Gesellschaft, man setzte sich die Schaffung eines neuen Menschen und einer 30 neuen Welt zum Ziel. Aber nichts von alledem war zu einem festen fertigen Programm erstarrt. Man brachte nicht, wie überall in der Geschichte der kooperativen Siedlungen, ein Schema mit, das die konkreten Gegebenheiten nur ausfüllen, nicht modifizieren durften; das Ideal brachte Antriebe, aber keine Dogmen hervor, es regte an, aber es dik- 35 tierte nicht.

Wichtiger jedoch als all dies ist, daß hinter jener palästinensischen Situation, die die Arbeitsaufgaben und Aufbauaufgaben stellte, eine historische Situation stand, die Situation eines von einer großen äußeren Krisis heimgesuchten und darauf mit einer großen inneren Wandlung 40 antwortenden Volkes, und daß diese historische Situation eine Elite, die

der »Chaluzim«, der Pioniere, hervortrieb, die sie aus allen Klassen des Volkes zusammenholte und jenseits der Klassen setzte. Die dieser Elite adäquate Lebensform war die des Gemeinschaftsdorfes – worunter ich nicht eine einzelne Nuance, sondern die ganze Skala, von der Sozialstruktur der gegenseitigen Hilfe bis zu der der Kommune, verstehe. Diese Form war die für die Erfüllung der zentralen »chaluzischen« Aufgaben tauglichste, und sie war zugleich die, in der das soziale Lebensideal die nationale Idee faktisch durchdringen konnte. Aus den historischen Voraussetzungen ergab sich, daß es dieser Elite und dieser ihrer Lebensform innerlich unmöglich war, in Statik und Isolierung zu geraten; ihre Aufgaben, ihre Werke, ihr Pioniertum machten sie zu Zentren der Anziehung und Wirkung. Die »Chaluziut« ist in jedem Punkte auf das Werden einer neuen, gewandelten Volksgemeinschaft bezogen; in dem Augenblick, wo sie sich selber genügte, hätte sie sich aufgegeben. Das Gemeinschaftsdorf mußte, als Kernzelle der werdenden Gesellschaft, auf die diesem Werdenden hingegebenen Menschen eine intensive Anziehung ausüben; und es mußte nicht bloß die sich ihm Anschließenden zu echtem Gemeinschaftsleben erziehen, sondern auch darüber hinaus auf die Peripherie der Gesellschaft aufbauend, strukturierend einwirken. Die historische Dynamik bestimmte den dynamischen Charakter der Beziehung zwischen Gemeinschaftsdorf und Gesellschaft.

Dieser Charakter erlitt eine erhebliche Beeinträchtigung, als das Tempo der äußeren Krisis ein so schnelles, ihre Äußerungsformen so radikale wurden, daß die innere Wandlung nicht damit Schritt zu halten vermochte. In dem Maße als Palästina aus dem einen Lande der »Alija«, des »Aufstiegs«, zu einem der Einwanderungsländer wurde, kam neben der echten Chaluziut eine Halb-Chaluziut auf. Die Anziehungskraft des Gemeinschaftsdorfes ließ nicht nach, aber seine Erziehungskraft war dem Zustrom des andersartigen Menschenmaterials nicht gewachsen, und es gelang diesem zuweilen, die Farbe der Gemeinschaft mitzubestimmen. Und zugleich verschob sich das Verhältnis zur allgemeinen Gesellschaft. Wie diese sich in ihrer Struktur änderte, entzog sie sich auch immer mehr dem verwandelnden Einfluß der Kernzellen, ja sie begann einen nicht immer sogleich merklichen, aber schon heute deutlich erkennbaren Einfluß auf sie auszuüben, indem sie wesentliche Elemente in ihnen ergriff und sie sich assimilierte.

Im Leben der Völker, und ganz besonders im Leben von Völkern, die in einer historischen Krisis stehen, ist es von entscheidender Bedeutung, ob in ihnen echte, d. h. nicht usurpatorische, sondern zu zentraler Funktion berufene Eliten entstehen, sodann, ob diese Eliten ihrer Aufgabe an der Gesellschaft treu bleiben und nicht an Stelle des Verhältnisses zu ihr

ein Verhältnis zu sich selber setzen, und schließlich, ob sie sich in der
ihrer Aufgabe entsprechenden Weise zu ergänzen und zu erneuern ver-
mögen. Das letztere bedeutet zweierlei: ob die Eliten auf ihren natür-
lichen Nachwuchs so einzuwirken vermögen, daß er ihr Werk angemes-
sen fortsetzt, was immer ein schweres Problem darstellt, und ob sie sich
durch rechte Wahl und rechte Ausbildung einen geistigen Nachwuchs
aufrichten, in den nach Möglichkeit alle geeigneten Elemente, aber nach
Möglichkeit auch keine andern eingehen oder, wo dies nicht zu vermei-
den war, durch den rechten erzieherischen Einfluß Ausgleich geschaffen
wird. Das historische Schicksal der jüdischen Besiedlung Palästinas hat
die chaluzische Elite erweckt, die im Gemeinschaftsdorf ihre gesellschaft-
liche Kernform fand. Und eine andere Welle desselben historischen
Schicksals hat in diese Elite mit den herangespülten Halbchaluzim eine
Problematik hineingetragen oder richtiger eine latente Problematik in
ihr zur Entfaltung gebracht, die zu bewältigen ihr bisher nicht gelungen
ist und die sie wird bewältigen müssen, ehe sie die nächsthöhere Stufe auf
dem Weg ihrer Aufgabe erreichen kann. Die innere Spannung zwischen
denen, die die *ganze* Gemeinschaftsverantwortung auf sich nehmen,
und denen, die ihr irgendwo ausweichen, kann nur aus dem Innersten
her überwunden werden.

Der Punkt, an dem die Problematik aufbricht, ist weder das Verhältnis
zur Idee noch auch das zur Gemeinschaft noch auch das zur Arbeit;
überall da nehmen sich auch die Halbchaluzim zusammen, sie strengen
sich an, sie leisten schlecht und recht, was man von ihnen erwartet. Der
Punkt, an dem die Problematik aufbricht, der Punkt, an dem man sich
»gehen läßt«, ist das Verhältnis zum Genossen. Ich meine damit keines-
wegs die seinerzeit viel erörterte Frage der Intimität der »kleinen« Kwuza
und des Verlustes dieser Intimität in der »großen«; ich meine etwas, was
mit dem Umfang des Gemeinschaftsdorfes gar nichts zu tun hat. Nicht
um Intimität geht es – diese stellt sich ein, wo sie sich einstellt, und fehlt,
wo sie fehlt; es geht um Aufgeschlossenheit. Eine echte Gemeinschaft
braucht nicht aus Menschen zu bestehen, die dauernd miteinander um-
gehen; sie muß aus Menschen bestehen, die, eben als Genossen, für ein-
ander aufgeschlossen und bereit sind. Eine echte Gemeinschaft ist die,
die an jedem Punkt ihrer Existenz potentiell den Charakter der Gemein-
schaft hat. Die innergesellschaftlichen Fragen einer Gemeinschaft sind
somit in Wahrheit Fragen ihrer Echtheit und damit ihrer inneren Kraft
und ihres Bestandes. Das haben die Menschen, die das jüdische Gemein-
schaftsdorf in Palästina geschaffen haben, in einem tiefen Instinkt ge-
wußt; der Instinkt scheint nicht mehr in demselben Maße wach zu sein
wie er war. Doch finden wir auch auf diesem so wichtigen Gebiet jene

unerbittlich hellsichtige kollektive Selbstbetrachtung und Selbstkritik, auf die ich schon hingewiesen habe. Um sie aber recht zu verstehen und zu würdigen, muß man sie in einem sehen mit dem unvergleichlich positiven, geradezu glaubensmäßigen Verhältnis dieser Menschen zu dem innersten, dem eigentlichen Wesen ihres Dorfes. Beides sind zwei Seiten derselben seelischen Welt und keine ist ohne die andere zu erfassen.

Um die Ursache des Nicht-Scheiterns der jüdischen Gemeinschaftssiedlungen in Palästina zu vergegenwärtigen, war ich vom undoktrinären Charakter ihrer Entstehung ausgegangen. Dieser Charakter hat auch ihre Entwicklung im wesentlichen bestimmt. In voller Freiheit haben sich mehrfach neue Formen und wieder neue Zwischenformen abgezweigt, jede ist aus der Entfaltung sozialer und seelischer Sonderbedürfnisse in voller Freiheit erwachsen und hat sich schon im ersten Werden ihre eigene Ideologie in voller Freiheit gewonnen; jede hat geworben, hat sich fortgepflanzt und ausgebreitet, hat sich ihren größeren oder kleineren Bereich gegründet, alles in voller Freiheit. Die Vertreter der verschiedenen Formen sind jeder für die seine mit dem Wort eingetreten, Vorzüge und Mängel jeder einzelnen sind gegenseitig freimütig und intensiv erörtert worden, aber auf dem von allen als selbstverständlich empfundenen Boden der gemeinsamen Sache und der gemeinsamen Aufgabe, auf dem jede Form die relative Berechtigung der andern Formen in ihren besonderen Funktionen anerkannte. All dies ist einzigartig in der Geschichte der kooperativen Siedlungen. Mehr noch: nirgends, soweit ich sehe, in der Geschichte der sozialistischen Bewegung war man so wie hier mitten im Prozeß der Differenzierung darauf bedacht, das Prinzip der Integrierung zu wahren.

Die verschiedenen Formen und Zwischenformen, die solchermaßen in verschiedenen Zeiten und Situationen entstanden sind, stellen verschiedene gesellschaftliche Strukturen dar, und dessen waren sich die Menschen, die sie aufbauten, zumeist ebenso bewußt wie der sozialen und seelischen Sonderbedürfnisse, die sie antrieben. Nicht im gleichen Grade bewußt waren sie sich der Tatsache, daß den verschiedenen Formen verschiedene Menschentypen entsprachen, daß also wie von der Urform der Kwuza neue Formen so von dem Urtypus des Chaluz neue Typen abgezweigt waren, jeder mit seiner besonderen Seinsweise und seinem Verlangen, sich in einer besonderen Lebensweise zu verwirklichen. Gewiß, vielfach waren es wirtschaftliche und sonstige äußere Faktoren, die dazu führten, daß sich bestimmte Menschen von einer Form absonderten und einer anderen anschlossen; aber im wesentlichen war es so, daß jeder Typus die soziale Erfüllung seiner Eigenart in dieser bestimmten Form suchte und mehr oder weniger auch fand. Und nicht bloß basiert war

jede Form in einem bestimmten Typus, sie erzog und erzieht auch wieder zu diesem Typus, sie war und ist bestrebt ihn zu entwickeln; Verfassung, Lebensgestaltung und Erziehungssystem jeder Form sind – gleichviel, mit welchem Grad der Bewußtheit – darauf gerichtet. So ist etwas entstanden, was von all den sozialen Experimenten in der weiten Welt wesensverschieden ist: nicht ein Laboratorium, wo jeder für sich arbeitet, allein mit seinen Problemen und Plänen, sondern ein Versuchsfeld, wo auf gemeinsamem Boden verschiedene Pflanzungen nach verschiedenen Methoden nebeneinander zu einem gemeinsamen Ziel erprobt werden.

Doch auch hier bildete sich eine Problematik aus, und zwar nicht mehr im Innern der einzelnen Gruppe, sondern in der Relation der Gruppen zueinander; sie ist nicht von außen gekommen, sondern von innen, ja mitten aus dem Prinzip der Freiheit selber.

Schon in ihrer ersten undifferenzierten Gestalt hat der Kwuza ein Zug zur Föderierung, zu einem Zusammenschluß der Kwuzot in einer höheren sozialen Einheit innegewohnt; ein höchst wichtiger Zug, da sich darin kundgab, daß die Kwuza sich, wenn auch nicht explicite, so doch implicite als Zelle einer restrukturierten Gesellschaft verstand. Mit der Abspaltung und Entfaltung der verschiedenen Formen, von der halbindividualistischen, die in Hauswirtschaft, Lebensordnung, Kindererziehung die persönliche Selbständigkeit wahrt, bis zur reinkommunistischen, ist an die Stelle des einen Verbandes eine Reihe von Verbänden getreten, in jedem von denen eine bestimmte Siedlungsform und damit mehr oder weniger ein bestimmter Menschentypus sich föderativ konstituiert hat, wobei die Grundvoraussetzung war, daß die örtlichen Gruppen sich miteinander unter demselben Gesetz der Gemeinschaftlichkeit und der gegenseitigen Hilfe verbinden, das in der einzelnen Gruppe waltet. Dabei erstirbt aber die Tendenz zur umfassenden Einigung keineswegs; sie macht sich, jedenfalls in der »kibbuzischen«, kollektivistisch bestimmten Bewegung mit großer Stärke und Deutlichkeit geltend, sie will die Landes-Kibbuzim, die Verbände, in denen die örtlichen Gruppen je nach Art und Bestrebungen vereinigt sind, nur als vorläufige Strukturen, nur, wie ein namhafter Vertreter dieser Bewegung es ausdrückte, als Surrogate einer Kommune der Kommunen anerkennen. Aber abgesehen davon, daß einzelne Formen, wie insbesondere die der »Moschawim«, der halbindividualistischen Arbeitersiedlungen (die aber an solidarischer Wirtschaftsführung und gegenseitiger Hilfe keiner anderen Form nachstehen), sich schon weit von der Grundform entfernt haben, als daß man sie in den Einungsplan einschließen könnte: auch in der kibbuzischen Bewegung selber stehen die Teilorganisationen der Einungstendenz, die sie überwölben oder umschließen will, im Wege. Jede hat in ihrem Ver-

band ihren besonderen Charakter ausgebildet und verfestigt, und es ist nur natürlich, daß jede dazu neigt, sich die Einung als eine Erweiterung ihrer selbst vorzustellen. Dazu ist aber etwas getreten, was zu einer ungeheuren Steigerung dieser Haltung der Sonderverbände geführt hat: die Politisierung. Vor zwanzig Jahren konnte noch ein Führer eines großen Verbandes mit Emphase sagen: »Wir sind eine Gemeinde und keine Partei«. Das hat sich seither von Grund aus geändert, und in demselben Maße sind die Bedingungen für eine Einung wesentlich schwieriger geworden. Daraus wieder hat sich die bedauerliche Tatsache ergeben, daß die für die soziale Restrukturierung grundwichtigen nachbarschaftlichen Beziehungen sich unzulänglich ausgebaut haben, wiewohl nicht wenige Fälle zu verzeichnen sind, wo ein vollentwickeltes und reiches Dorf einem benachbarten jungen und armen, das einem andern Verband angehörte, ausgiebige Hilfe geleistet hat. Unter diesen Umständen ist das große Ringen, das insbesondere im vergangenen Jahrzehnt um die Einungsfrage entbrannt ist, um so bemerkenswerter. Kein Mensch mit sozialistischem Herzen kann das große Dokument dieses Ringens, das hebräische Sammelbuch »Der Kibbuz und die Kwuza«, das der verstorbene Arbeiterführer Berl Kaznelson herausgegeben, richtiger: redigiert hat (es ist in der Öffentlichkeit nicht erschienen), lesen ohne von Bewunderung erfaßt zu werden für die hohe Leidenschaft, mit der hier zwei Lager miteinander um die wahre Einheit ringen. Die Einung wird voraussichtlich nicht anders als durch eine neue Situation geschaffen werden, die sie unerläßlich macht; aber daß Menschen des hebräischen Dorfes so gegen- und miteinander sich um das Werden einer communitas communitatum, und das heißt: um das Werden einer restrukturierten Gesellschaft gemüht haben, wird in der Geschichte des Strebens nach einer Erneuerung der Menschheit nicht vergessen werden.

Ich sagte, daß ich im Verlauf dieses verwegenen Unternehmens des jüdischen Volkes ein vorbildliches Nicht-scheitern sehe. Ich darf nicht sagen: ein vorbildliches Gelingen. Damit es das werde, wird noch viel zu tun sein. So jedoch, eben so, in solchem Tempo, mit solchen Rückschlägen, Enttäuschungen, neuen Wagnissen, vollziehen sich die wirklichen Wandlungen in der Welt des Menschen.

Aber darf man denn sagen, daß dieses Nicht-scheitern vorbildlich sei? Habe ich doch selbst darauf hingewiesen, daß es ganz besondere Voraussetzungen und Bedingungen waren, die dazu geführt haben! Und was ein Repräsentant der Kwuza von ihr sagte, daß sie eine typisch palästinensische Schöpfung ist, gilt von allen diesen Formen.

Wenn einmal jedoch ein Versuch unter bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen in einem gewissen Maße gelungen ist, dann kann man

daran gehen, ihn unter anderen, weniger günstigen Voraussetzungen und Bedingungen zu variieren.

Es kann kaum mehr einem Zweifel unterliegen, daß der letzte Krieg als das Ende des Vorspiels zur Weltkrisis anzusehen ist. Ihr Ausbruch wird – nach der trüben »Pause«, die nicht sehr lang dauern kann – vermutlich zunächst bei einigen kleineren Völkern des Westens beginnen, die ihre zerrüttete Wirtschaft nur zum Schein werden wiederherstellen können. Sie werden sich unmittelbar vor die Notwendigkeit radikaler Sozialisierungen gestellt sehen, vor allem anderen vor die der Enteignung des Bodens. Von einer schlechthin entscheidenden Bedeutung wird es dann sein, wer das reale Subjekt der umgewandelten Wirtschaft und Inhaber der sozialen Produktionsmittel sein wird, die zentrale Staatsgewalt in einem höchstzentralisierten Staat oder die sozialen Einheiten der zusammen lebenden und zusammen produzierenden Land- und Stadtarbeiter und ihre Vertretungskörper, wobei die umgebildeten Staatsorgane nun die Funktionen des Ausgleichs und der Verwaltung zu erfüllen haben werden. Von diesen Entscheidungen, denen später ähnliche bei den größeren Völkern folgen werden, wird das Werden einer neuen Gesellschaft und einer neuen Kultur weitgehend abhängig sein. Es geht um die Entscheidung über die *Grundlage:* Restrukturierung der Gesellschaft als Bund der Bünde und Reduktion des Staates auf die Einheitsfunktion, oder Resorption der amorphen Gesellschaft durch den allmächtigen Staat; sozialistischer Pluralismus oder »sozialistischer« Unitarismus; die rechte, täglich neu von den wechselnden Bedingungen aus überprüfte Proportion zwischen Gruppenfreiheit und Gesamtheitsordnung oder die absolute Ordnung, auferlegt auf unbestimmte Zeit um einer angeblich danach »von selber« kommenden Ära der Freiheit willen. Solange Rußland nicht selber eine wesenhafte innere Umgestaltung erfahren hat – und wir können heute noch nicht ahnen, wann und wie das geschehen wird –, haben wir den einen der beiden Pole des Sozialismus, zwischen denen dann die Wahl zu treffen ist, mit dem gewaltigen Namen Moskaus zu bezeichnen. Den andern Pol wage ich trotz allem »Jerusalem« zu nennen.

In der Krisis

Seit drei Jahrzehnten empfinden wir, daß wir am Anfang der bisher größten Krisis des Menschengeschlechtes leben. Es wird uns immer deutlicher, daß auch die gewaltigen Ereignisse der letzten Jahre nur als
5 Zeichen dieser Krisis zu verstehen sind. Sie ist keineswegs bloß die Krisis eines wirtschaftlichen und sozialen Systems, das durch ein anderes, gewissermaßen schon bereitstehendes abgelöst wird, sondern alle Systeme, die alten und die neuen, stehen gleicherweise in der Krisis. Was durch sie in Frage gestellt wird, ist nicht weniger als das Sein des Menschen in der
10 Welt überhaupt. Vor Zeiten, die wir nicht zu ermessen vermögen, hat sich diese Kreatur, »der Mensch«, auf den Weg gemacht, – von der Natur aus betrachtet eine im Grunde kaum begreifliche Anomalie, vom Geist aus betrachtet eine nicht leichter zu begreifende, vielleicht nur einmalige Verleiblichung, von beiden Seiten aus gesehen eine Existenz, die ihrem
15 Wesen nach in jedem Augenblick von außen und innen aufs schwerste bedroht, ja immer tiefer reichenden Krisen ausgesetzt ist. In den Zeiten seines Erdenwegs hat der Mensch das, was man seine Macht über die Natur zu nennen pflegt, immer mehr und in einem immer zunehmenden Tempo gesteigert, und er hat das, was man die Schöpfung seines Geistes
20 zu nennen pflegt, von Triumph zu Triumph geführt. Zugleich aber hat er von einer Krisis zur andern immer tiefer zu spüren bekommen, wie brüchig all die Herrlichkeit ist, und in hellsichtigen Stunden hat er verstehen gelernt, daß er trotz allem, was er den Fortschritt des Menschengeschlechts zu nennen pflegt, durchaus nicht auf gebahnter Straße wan-
25 delt, sondern immer wieder auf einem schmalen Grat zwischen den Abgründen Fuß um Fuß setzen muß. Je schwerer die Krisis wird, um so ernstere und verantwortungsbewußtere Erkenntnis wird von uns gefordert; denn wohl kommt es auf die Tat an, aber nur diejenige Tat, die in der Erkenntnis geläutert worden ist, wird zur Überwindung der Krisis
30 beitragen. In der Zeit einer großen Krisis genügt es nicht, in die nahe Vergangenheit zurückzublicken, um das Rätsel der Gegenwart einer Lösung näher zu bringen: man muß das Stadium des Wegs, an das der Mensch gelangt ist, mit seinen Anfängen konfrontieren, soweit man sie sich zu vergegenwärtigen vermag. Das Wesentliche unter allem, wodurch
35 der Mensch einst gleichsam aus der Natur hervortrat und, trotz seiner Schwäche als Naturwesen, sich ihr gegenüber behauptete, wesentlicher noch als das Machen einer »technischen« Welt aus spezifisch geformten Dingen, war, daß er sich mit seinesgleichen zu Schutz und Jagd, zu Sammeln und Arbeit zusammentat, und zwar so, daß er dabei, in einem ge-

wissen Maße schon von Anbeginn und sodann immer mehr, die andern, jeden Einzelnen, sich gegenüber als selbständige Wesen sah und so sich mit ihnen verständigte, sie anredete und sich von ihnen anreden ließ. Dieses Bilden einer »sozialen« Welt aus von einander zugleich abhängigen und unabhängigen Personen unterschied sich der Art nach von allen 5 ähnlichen Unternehmungen der Tiere, ebenso wie die technische Arbeit des Menschen der Art nach von allen ähnlichen Werken der Tiere sich unterschied. Auch Affen bedienen sich etwa eines vorgefundenen Steckens als Hebel, Grabstock oder Waffe; aber das geschieht nur von der Gelegenheit aus, sie vermögen nicht ein Gerät als so und nicht anders 10 beschaffenen und für sich dauernden Gegenstand zu konzipieren und herzustellen. Und ebenso leben manche Insekten in streng arbeitsteilig aufgebauten Gesellschaften; aber eben diese Arbeitsteilung ist es, die ihr Verhältnis zueinander gänzlich bestimmt, sie sind alle gewissermaßen Werkzeuge, nur daß ihre eigene Gesellschaft es ist, die sich ihrer zu ihren 15 »instinktiven« Zwecken bedient; es fehlt die Improvisation, das wenn auch noch so bescheidene Maß gegenseitiger Unabhängigkeit, die Möglichkeit, immer wieder einander »frei« zu betrachten, und damit das Verhältnis von Person zu Person. Wie die spezifische technische Schöpfung des Menschen die Verleihung von Selbständigkeit an Dinge bedeutet, so 20 bedeutet seine spezifische soziale Schöpfung die Verleihung von Selbständigkeit an Wesen seiner Gattung. Von diesem dem Menschen allein Eigenen aus ist sein Weg mit all seinem Auf und Nieder zu erfassen, und damit auch unser eigener Punkt auf diesem Weg, unsre besondere große Krisis. 25

In der seitherigen Entwicklung des Menschengeschlechts als solchem herrscht diese Linie vor, die Linie der Bildung und Umbildung von Gemeinschaften aus wachsender persönlicher Selbständigkeit, ihrer gegenseitigen Anerkennung und dem Zusammenwirken auf dieser Grundlage. Die zwei wichtigsten Schritte, die der Mensch der Frühzeit auf seinem 30 Weg zur menschlichen Gesellschaft gemacht hat, sind noch einigermaßen festzustellen. Der eine ist, daß innerhalb der einzelnen Sippe in einer primitivsten Art von Arbeitsteilung die Personen in der besonderen Eignung einer jeden erkannt und verwendet wurden, wodurch die Sippe immer mehr den Charakter eines immer erneuerten Zusammen- 35 schlusses von Trägern verschiedener Funktionen bekam; und der zweite, daß verschiedene Sippen sich unter gewissen Bedingungen und Voraussetzungen miteinander zu Nahrungssuche und Kampfzügen zusammentaten und ihre gegenseitige Hilfe in immer festeren Bräuchen und Gesetzen verdichteten, und daß nun, wie dort zwischen Personen, so nun 40 zwischen Gemeinschaften Verschiedenheit des Wesens und der Funktion

erkannt und anerkannt wurde. Wo seither sich echte menschliche Gesellschaft entwickelte, geschah es auf denselben Grundlagen der funktionalen Selbständigkeit, der gegenseitigen Anerkennung und der gegenseitigen Verantwortung, – der individuellen und der kollektiven. Wohl zweigten sich Machtzentren verschiedener Art ab, die die gemeinsame Ordnung und Sicherheit organisierten und verbürgten; aber der politischen Sphäre im engeren Sinn, dem Staat mit seiner Polizeigewalt und seiner Bürokratie stand die organisch-funktional gegliederte Gesellschaft gegenüber, eine aus mannigfachen Gesellschaften aufgebaute Gesellschaft, in der gelebt und geschaffen wurde, in der man miteinander rang und einander half, und in jeder der kleinen und großen Gesellschaften, aus denen sie zusammengesetzt war, in jeder dieser Gemeinden und Genossenschaften fühlte sich die menschliche Person trotz aller Schwierigkeiten und Konflikte zu Haus wie in der Sippe, sie fühlte sich in ihrer eigenen funktionellen Selbständigkeit und Verantwortung bejaht und bestätigt.

Das hat sich in dem Maße geändert, als das zentralistische politische Prinzip das dezentralistische gesellschaftliche sich unterwarf. Dabei war nicht dies das Entscheidende, daß der Staat, besonders in seinen mehr oder weniger totalitären Formen, die freien Verbände zunehmend schwächte und verdrängte, sondern, daß das politische *Prinzip* in seiner zentralistischen Ausprägung in die Verbände eindrang, ihre Struktur und ihr inneres Leben umwandelte und so die Gesellschaft selbst immer mehr politisierte. Daß die Gesellschaft sich solchermaßen dem Staate anpaßte, ist durch den Umstand gefördert worden, daß, infolge der modernen Wirtschaftsentwicklung mit ihrem geordneten Chaos, des Kampfs aller gegen alle um den Zugang zu den Rohstoffen und um einen breiteren Platz am Weltmarkt, an Stelle der alten Gegensätze zwischen den Staaten Gegensätze zwischen den Gesellschaften selber getreten waren. Die einzelne Gesellschaft, die sich nicht mehr bloß durch die Angriffslust der Nachbarn, sondern auch durch den allgemeinen Stand der Dinge bedroht fühlte, wußte sich keine Rettung mehr als in der vollkommenen Unterwerfung unter das Prinzip der zentralisierten Macht; sie machte es, in demokratischen Formen nicht viel weniger als in totalitären, zu ihrem eigenen Prinzip. Überall kam es nur noch auf lückenlose Organisation der Kräfte, auf fraglose Befolgung der Parolen, auf Durchsetzung des wirklichen oder vermeintlichen Staatsinteresses durch die gesamte Gesellschaft an. Und damit geht eine innere Entwicklung zusammen. In dem ungeheuren Wirrwarr des modernen Lebens, der durch den zuverlässig funktionierenden Wirtschafts- und Staatsapparat nur notdürftig verdeckt wird, klammert sich der Einzelne an

das Kollektiv. Die kleine Gemeinschaft, in die er eingebettet war, kann ihm da nicht helfen, nur die großen Kollektive können es, wie er meint, und er läßt sich übergern die persönliche Verantwortung abnehmen; nur noch gehorchen will er. Und darüber geht das kostbarste Gut, das Leben zwischen Mensch und Mensch, verloren; die autonomen Zusammenhänge werden bedeutungslos, die persönlichen Beziehungen verdorren, der Geist selber verdingt sich als Funktionär. Die menschliche Person wird aus dem lebenden Glied eines Gemeinschaftskörpers zum Zahnrad der »Kollektiv«-Maschine. Wie der Mensch in der entarteten Technik im Begriff ist, das Gefühl des Werkes und das des Maßes einzubüßen, so in der entarteten Sozialität das Gefühl der Gemeinschaft, und zwar gerade während er von der Illusion erfüllt ist, in der vollkommenen Hingabe an seine Gemeinschaft zu leben.

Eine Krisis solcher Art kann nicht überwunden werden, indem man an einen früheren Punkt des Weges zurückstrebt, sondern nur indem man die gegebene Problematik ohne Abstrich zu bewältigen sucht. Ein Zurück gibt es für uns nicht, nur ein Hindurch. Hindurch aber werden wir nur dringen, wenn wir wissen, *wohin* wir wollen.

Beginnen müssen wir, das ist offenbar, mit der Aufrichtung eines vitalen Friedens, der dem politischen Prinzip die Souveränität über das gesellschaftliche entzieht. Und hinwieder ist dieses erste Ziel durch keine politischen Organisationskünste zu erreichen, sondern nur durch den starken Willen der Menschenvölker, den Planet Erde, nach Territorien, Rohstofflagern und Bevölkerungen, *mitsammen* zu bewirtschaften und zu verwalten. Gerade hiervon aber droht eine größere Gefahr als alle bisherigen: die eines schrankenlosen planetarischen Machtzentralismus, der alle freie Gemeinschaft verschlingt. Alles kommt darauf an, das Werk der Erdbewirtschaftung nicht dem politischen Prinzip auszuliefern.

Gemeinsames Wirtschaften ist nur möglich als ein sozialistisches. Aber wenn es die Schicksalsfrage der gegenwärtigen Menschheit ist, ob sie sich zu einem gemeinsamen sozialistischen Wirtschaften wird entschließen und erziehen können, so besteht die Eigentlichkeit dieser Frage in der nach dem Sozialismus selber: was für einer es sei, in dessen Zeichen das gemeinsame Wirtschaften der Menschheit zustande kommen wird, wenn es zustande kommt.

Die Zweideutigkeit der verwendeten Begriffe ist hier größer als irgendwo. Man sagt etwa, Sozialismus sei der Übergang der Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel aus den Händen der Unternehmer in die der Kollektivität; aber alles kommt darauf an, was man unter Kollektivität versteht. Ist sie das, was wir Staat zu nennen gewohnt sind, d.h. eine

Einrichtung, in der eine wesentlich ungegliederte Menge ihre Geschäfte von einer sogenannten Vertretung führen läßt, dann wird sich in einer sozialistischen Gesellschaft vornehmlich dies geändert haben, daß die Arbeiter sich als von den Inhabern der Verfügungsgewalt vertreten empfinden werden. Aber was ist Vertretung? Liegt nicht am Ende gerade in dem allzu weitgehenden Sichvertretenlassen die schlimmste Fehlhaftigkeit der modernen Gesellschaft? Und wird nicht in einer »sozialistischen« zum politischen eben das wirtschaftliche Sichvertretenlassen hinzukommen, so daß erst dann das fast unbegrenzte Vertretenwerden, und damit schließlich die fast unbegrenzte zentrale Machthäufung waltet? Je mehr aber eine Menschenschar in der Bestimmung ihrer gemeinsamen Sachen sich vertreten läßt und je mehr von außen her, um so weniger Gemeinschaftsleben gibt es in ihr, um so gemeinschaftsärmer wird sie. Denn Gemeinschaft – nicht die primitive, aber die uns heutigen Menschen mögliche und angemessene – bekundet sich zunächst in der gemeinsamen aktiven Behandlung des Gemeinsamen und kann ohne sie nicht bestehen.

Die Urhoffnung aller Geschichte geht auf eine echte, somit durchaus *gemeinschaftshaltige* Gemeinschaft des Menschengeschlechts. Fiktiv, vorgetäuscht, eine planetengroße Lüge wäre eine, die nicht aus wirklichem Gemeinschaftsleben zusammenwohnender oder zusammenwerkender kleiner und größerer Gruppen und aus ihren wechselseitigen Beziehungen sich errichtete. Es kommt also alles darauf an, daß die Kollektivität, in deren Hände die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel übergeht, ihrer Struktur und ihren Anstalten nach wirkliches Gemeinschaftsleben der mannigfaltigen Gruppen ermögliche und fördere, ja daß diese selber zu den eigentlichen Subjekten des Produktionsprozesses werden; daß also die Menge so gegliedert und in ihren Gliedern (den verschiedenartigen »Gemeinden«) so mächtig sei, als das gemeinsame Wirtschaften der Menschheit gestattet; daß also das zentralistische Sichvertretenlassen nur so weit reiche, als die neue Ordnung gebieterisch fordert. Die innere Schicksalsfrage hat nicht die Form des grundsätzlichen Entweder-Oder: sie ist die Frage nach der rechtmäßigen, immer neu zu ziehenden Abgrenzungslinie, dem tausendfachen Abgrenzungslinien-System zwischen den notwendig zu zentralisierenden und den freigebbaren Bereichen, zwischen dem Maß der Regierung und dem Maß der Autonomien, zwischen dem Gesetz der Einigkeit und dem Anspruch der Gemeinschaft. Die unablässige Prüfung des jeweiligen Standes der Dinge von dem Anspruch der Gemeinschaft aus als dem stets der Vergewaltigung durch die Zentralgewalt ausgesetzten, die Wacht über der je nach den sich wandelnden geschichtlichen Vorausset-

zungen wandelbaren *Wahrheit der Grenze* wäre die Aufgabe des geistigen Menschheitsgewissens, einer Instanz von unerhörter Art, der zuverlässigen Vertretung der lebenden Idee. Der platonischen »Wächter« harrt hier eine neue Erscheinungsform.

Vertretung der Idee, sage ich: nicht eines starren Prinzips, sondern der lebendigen Gestalt, die nun im Stoff eben dieses Erdentages bildsam werden will. Auch Gemeinschaft darf nicht zum Dogma werden; auch sie soll, wenn sie auftritt, nicht einem Begriff, sondern einer Situation Genüge tun. Verwirklichung der Gemeinschaftsidee, wie Verwirklichung irgendeiner Idee, gibt es nicht ein für allemal und allgemein gültig, sondern immer nur als die Augenblicksantwort auf eine Augenblicksfrage.

Um dieses seines Lebenssinns willen muß dem Gemeinschaftsgedanken alle Sentimentalität, alle Übersteigerung und Schwärmerei ferngehalten werden. Gemeinschaft ist nie Stimmung, und auch wo sie Gefühl ist, ist sie stets das Gefühl einer *Verfassung*. Gemeinschaft ist die innere Verfassung eines gemeinsamen Lebens, das die karge »Rechnung«, den widerstrebenden »Zufall«, die überfallende »Sorge« kennt und umschließt. Sie ist Gemeinsamkeit der Not und von da her erst Gemeinsamkeit des Geistes; Gemeinsamkeit der Mühe und von da her erst Gemeinsamkeit des Heils. Auch diejenige Gemeinschaft, die den Geist ihren Herrn und das Heil ihre Verheißung nennt, die »religiöse«, ist Gemeinschaft nur, wenn sie ihrem Herrn in der unerlesenen, unerhobenen, schlichten Wirklichkeit dient, die sie sich nicht gewählt hat, die ihr vielmehr, eben so, geschickt worden ist; nur, wenn sie ihrer Verheißung durch das Gestrüpp dieser unwegsamen Stunde den Weg bahnt. Gewiß, es gilt nicht die »Werke«, aber es gilt das Werk des Glaubens. Glaubensgemeinschaft ist es wahrhaft nur dann, wenn sie Werkgemeinschaft ist.

Wohl ist das eigentliche Wesen der Gemeinschaft in dem – offenkundigen oder verborgenen – Faktum zu finden, daß sie eine Mitte hat. Wohl ist die eigentliche Entstehung der Gemeinschaft nur daraus zu begreifen, daß ihre Glieder eine gemeinsame und allen anderen Relationen überlegene Beziehung zur Mitte haben: der Kreis wird von den Radien gezeichnet, nicht von den Punkten der Peripherie. Und wohl ist die Ursprünglichkeit der Mitte nicht zu erkennen, wenn sie nicht als durchsichtig in das Göttliche erkannt wird. Aber je irdischer, kreatürlicher, verhafteter sich die Mitte darstellt, um so wahrer, um so durchsichtiger ist sie. Das »Soziale« gehört dazu. Nicht als Abteilung, sondern als die Welt der Bewährung: an der die Wahrheit der Mitte sich bezeigt. Den frühen Christen genügte die Gemeinde nicht, die neben oder über der Welt war, und sie gingen in die Wüste, um keine Gemeinschaft mehr als mit Gott und keine störende Welt mehr zu haben. Aber es wies sich ihnen, Gott

wolle nicht, daß der Mensch mit ihm allein sei; und über dem heiligen Unvermögen der Einsamkeit erwuchs der brüderliche Orden. Endlich schloß, Benedikts Bereich überschreitend, Franz den Bund mit den Geschöpfen.

Doch braucht eine Gemeinschaft keineswegs »gestiftet« zu werden. Wo das geschichtliche Schicksal eine Menschenschar in einen gemeinsamen Natur- und Lebensraum getan hatte, war Raum für das Werden einer echten Gemeinde; und es bedurfte keines Altars eines Stadtgotts inmitten, wenn die Bürger sich um das Unnennbare und durch es vereinigt wußten. Ein lebendiges und stetig erneuertes Miteinander war gegeben und wollte nur noch in der Unmittelbarkeit aller Beziehungen ausgebildet werden. Die gemeinsamen Angelegenheiten wurden gemeinsam – in den glücklichsten Fällen nicht durch Vertreter, sondern in der Versammlung auf dem Marktplatz – beraten und entschieden; und die in der Öffentlichkeit erfahrene Verbundenheit strahlte in jede persönliche Berührung aus. Die Gefahr der Absperrung mochte drohen: der Geist bannte sie, der hier wie nirgendwo anders gedieh und zur Sicht auf Volk, Menschtum, Kosmos seine großen Fenster in die engen Wände brach.

Das ist ja aber nun eben, so wird mir entgegnet, unwiederbringlich dahin. Die moderne Stadt hat keine Agora und der moderne Mensch hat keine Zeit für Verhandlungen, die ihm seine gewählten Vertreter abnehmen können. Ein konkretes Miteinander ist schon durch den Zwang der Quantität und der Organisationsform zerstört. Die Arbeit verknüpft einen mit andern Personen als die Muße, der Sport mit andern als die Politik, Tag und Seele sind sauber aufgeteilt. Die Verknüpfungen aber sind eben sachlich, man betreibt mitsammen die gemeinsamen Interessen und Tendenzen und hat keine Verwendung für »Unmittelbarkeit«. Kollektivität ist kein trautes Beisammenhocken, sondern ein großer wirtschaftlicher oder politischer Kräfteverband, für romantisches Vorstellungsspiel unergiebig, aber ziffernmäßig erfaßbar, in Aktionen und Wirkungen sich äußernd, dem der einzelne ohne Intimitäten, aber im Bewußtsein seines energetischen Beitrags angehören darf. Was an »Bünden« sich gegen die unvermeidliche Entwicklung wehrt, muß zerrinnen. Es gibt zwar noch die Familie, die als Hausgemeinschaft ein Maß von Zusammenleben zu erfordern und zu verbürgen scheint, aber auch sie wird aus der Krisis, in die sie eingetreten ist, als Zweckverband hervorgehen oder verschwinden.

Diesem Gemisch von richtigen Feststellungen und verkehrten Folgerungen gegenüber bekenne ich mich zur Wiedergeburt der Gemeinde. Wiedergeburt, nicht Wiederbringung. Wiederzubringen ist sie in der Tat nicht, obgleich mich dünkt, daß jeder Anhauch hilfreicher Nachbar-

schaft in der Mietskaserne, jede Welle einer wärmeren Pausen-Kameradschaft in der höchstrationalisierten Fabrik ein Wachstum der Gemeinschaftshaltigkeit der Welt bedeutet, und obgleich mich zuweilen eine rechtschaffene Dorfgemeinde wirklicher anmutet als ein Parlament; wiederzubringen ist die Gemeinde nicht. Aber ob eine Wiedergeburt der Gemeinde aus den Wassern und dem Geist der nahenden Gesellschaftswandlung geschieht, davon scheint mir das Los der menschlichen Gattung bestimmt werden zu sollen. Ein organisches Gemeinwesen – und nur solche können zu einer gestalteten und gegliederten Menschheit sich fügen – wird nie aus Individuen, nur aus kleinen und kleinsten Gemeinschaften sich aufbauen: ein Volk ist in dem Maße Gemeinschaft, in dem es gemeinschaftshaltig ist. Wenn die Familie aus der Krisis, die heute wie Zerfall aussieht, nicht gereinigt und erneuert hervortaucht, wird die Staatlichkeit vollends nur noch ein Apparat sein, der mit den Leibern der Generationen geheizt wird. Die Gemeinde, die sich solchermaßen erneuern könnte, gibt es nur als Residuum. Wenn ich von ihrer Wiedergeburt spreche, denke ich nicht an eine fortdauernde, sondern an eine geänderte Weltlage. Mit den neuen Gemeinden – man mag sie auch die neuen Genossenschaften nennen – meine ich die Subjekte des gewandelten Wirtschaftens, die Kollektive, in deren Hände die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel übergehen soll. Noch einmal: alles kommt darauf an, ob sie bereit, bereitet sein werden.

Wieviel an wirtschaftlicher und politischer Autonomie – denn sie werden notwendigerweise wirtschaftliche und politische Einheiten zugleich sein – ihnen zuzugestehen sein wird, ist eine technische Frage, die man immer neu zu stellen und zu beantworten haben wird, aber zu stellen und zu beantworten von der übertechnischen Erkenntnis aus, daß die innere Mächtigkeit einer Gemeinschaft von ihrer äußeren mit abhängig ist. Das Verhältnis von Zentralismus und Dezentralisation ist ein Problem, das wie gesagt nicht grundsätzlich, sondern wie alles, was den Verkehr der Idee mit der Wirklichkeit betrifft, mit dem großen Takt des Geistes, mit dem nimmer ermüdenden Wägen des rechtmäßigen Wieviel zu behandeln ist. Zentralisierung, ja, aber immer nur so viel, als nach den Bedingungen der Zeit und des Orts zentralisiert werden muß; wenn die zur Ziehung und Neuziehung der Abgrenzungslinien berufene Instanz in ihrem Gewissen wach bleibt, wird die Verteilung zwischen Basis und Spitze der Machtpyramide eine ganz andere sein als heute auch in Staaten, die sich kommunistisch, das heißt doch wohl: gemeinschaftsstrebig, nennen. Ein Vertretungssystem wird es auch in der Gesellschaftsgestaltung, die ich meine, geben müssen; aber es wird sich nicht, wie die heutigen, in Scheinvertretern amorpher Wählermassen, sondern in den ar-

beitserprobten Vertetern der wirtschaftenden Gemeinschaften darstellen. Die Vertretenen werden mit ihren Vertretern nicht wie heute in leerer Abstraktion, durch die Phraseologie eines Parteiprogramms, sondern konkret, durch gemeinsame Tätigkeit und gemeinsame Erfahrung verbunden sein.

Das Wesentlichste aber muß sein, daß der Prozeß der Gemeinschaftsbildung sich ins Verhältnis der Gemeinschaften zueinander hinein fortsetze. Nur eine Gemeinschaft von Gemeinschaften wird Gemeinwesen heißen dürfen.

Die Bildskizze, die ich hier flüchtig entworfen habe, will zu den Akten des »utopischen Sozialismus« gelegt werden, bis der Sturm sie aufblättert. Wie ich nicht an Marxens »Ausbrütung« der neuen Gestalt glaube, so glaube ich nicht an Bakunins Jungfernzeugung aus dem Schoß der Revolution. Aber ich glaube an die Begegnung von Bild und Geschick in der plastischen Stunde.